الثقافة الجديدة

مجلة فكرية ابداعية

شهرية تصدر مؤقتا اربع مرات فى السنة
السنة الاولى ـ العدد الاول ـ خريف 1974 .

العنوان :
محمد بنيس
شارع الجيش الملكى
عمارة عامر الشقة 8
المحمدية ـ المغرب

المدير المسؤول : محمد بنيس .
التحرير : مصطفى المسناوى

الموضـــوعـــات

الصفحـــة

مقـــدمـــة للقـــارىء
منهـــج الفكـــر المغربـــى المعاصـــر
عبد الله العـــروى ص 6
عبـــد الرحمـــن المجنوب / قراءة جديـــدة
مصطفـــى لادريـــســـى ص 24
ضـــد الشـــوق والحـــزن
عبـــد القـــادر الشـــاوى ص 43
الفلسفة وعلم الاجتماع فى آثار ماركس الشاب
لوسيـــان كـــولدمـــان ص 58
رسالـــة مفتـــوحـــة
محمـــد الواكرة ص 73
انشـــودة الخروج من حالات الحصـــار
عبد الله راجـــع . ص 75
الشاعـــر منصـــت للشعـــب
الطـــاهـــر بنجلـــون ص 80
بـــيـــان
اتحاد كتاب المغرب ص 84
شـــروط الوعـــى بالظاهرة الثقافيـــة فى المغرب.
الثقافـــة الجديـــدة ص 86

الاشتـــراك العـــادى
المغرب 10 د . البلاد العربية 20 د . اوربا 25 د . او ما يعادلها
اشتراك المساندة 50 درهما .

1 ــ المقالات التى تنشر فى المجلة تعبر عن رأى كاتبيها .
2 ــ المقـــالات التـــى لم تنشر لا تـــرد الى أصحـــابهـــا .

مقدمـــة للقارىء

نقـــوم اليـــوم باصدار مجلـــة مغربيـــة جديـــدة تحمل عنوان :
ـ الثقـــافـــة الجـــديـــدة ـ

وعملية اصدار مجلة فى المغرب لم تعد صعوباتها سرا ، لذلك لا نرى فائدة فى عرض مراحل السفر الى القارىء بقدر ما يهمنا التاكيد على أن هذا العمل الذى نقوم به ما هو الا مساهمة نسبية ، بسيطة ومتواضعة جدا ، بالمقارنة مع ما يفرض علينا الواقع عمله من اجل التغيير والخلق ـ تغيير الانسان المغربى العربى وخلقه من جديد ، ليدخـــل حدود انسانيته المغتالـــة .

ان الثقافة المغربية / فكرا وابداعا تعيش فى أزمة . هذه حقيقـــة لا نغـــامر حين نجهـــر بهـــا . ان ثقافتنا منفصلة عن الواقع ، لا تنطلق منه ولا تتفاعل معه ، ثقافة شقية بوعيها الزائف ، تدور حول نفسها وتجتـــر انهزاميتها وشقاوتها ، مما دفعها لتقف ضد سير التاريخ ، واندفاعـــه المتتالى نحو محوره المشرق . وازمتنا الثقافية جزء من الازمة الثقافية التى يعرفها العالم العربى ، مع الاحتفاظ ببعض الخصائص النوعية المميـــزة لوضع المغرب الثقافى . بعض مثقفينا أصبح مقتنعا بهذه الازمـــة، والبعض الاخر لم يقتنع بعد . ونحن حين نصدر هذه المجلة ننطلق عن اقتناع بوجود هـــذه الازمة الثقافيـــة .

وفى اطار هـــذه الحقيقـــة يطرح السؤال التالى : لماذا هذه المجلة؟ نستطيع الاجـــابة منذ البداية بان ليست لنا حلـــول جاهزة، ومع ذلك فان مهمتنا لن تكون مساندة لخاصية التراكم الكمى المتجلية فى اغلب الكتابـــات المغربية، مهما كانت مصادر قناعاتها الفكرية والابداعية. هذه نقطة اولـــى نرى الالحاح عليها واجبا، لانها اساسية، وكل تراجع عنها نعتبره مساهمة فى الازمـــة الثقـــافيـــة الموجـــودة .

وفى المقابل نجد امامنا الاسس التى قام عليها اصدار المجلة، وهى تستمد قوتها ومبررها الموضوعيين من محاولة خلق بديل (ثقـــافـــة جديدة) ،

من خلال طرح اشكالية واقعنا الثقافي وتجاوزها عن طريق نقاش ديمقراطي واسع ، يساهم فيه مجموع المثقفين الواعين بثقل المرحلة الحضارية في مختلف المجالات ، مع ايمانهم بالخلق والتغيير . ان هذه الثقافة الجديدة التي ندعو لها ليست منقطعة الجذور ، انها بدأت تطفو على الساحة الوطنية ، ولكن في نوع من التشتت وعدم التبلور المتكامل ، ووجود المجلة فرصة لتجميعها ودفعها نحو عامل مترابط من هذا الفهم تصبح المجلة مفتوحة للجميع ، هناك شرط واحد هو دفع التاريخ الى الامام . انها مجلة حاملة لمبدأ المساهمة في التغيير والخلق ، قبل أن تكون حاملة للاسماء والالقاب والنزعات القبلية. ان الرئيسي في عملنا هو محاولة تجميع كل العناصر المفكرة والمبدعة بعيدا عن المزايدات والمغالطات التي لم تكن الا تزييفا مفضوحا لمواجهة الحقيقة .

أن مفهوم الثقافة الجديدة لا يعني عندنا انها تعاكس الثقافة القديمة ، انها جديدة من حيث نوعيتها ورؤيتها لذلك ، فان عملنا لا ينحصر عند عتبة الحاضر ، لان فهم الحاضر واستيعابه وتغييره لن يكون ممكنا الا في تفاعلنا مع الماضي والمستقبل . هنا نلمس قوة العودة الى التراث / كل التراث ، وفي جميع مظاهره وأشكاله وأساليب ادائه المختلفة ، لدراسته ومناقشته وفق المنهج العلمي الصحيح ، حتى نأخذ منه ما سيعطي تدفقنا طاقة هائلة من التوهج .

وحين لا نقف جامدين عند عتبة الحاضر ، ولا مصابين بهوس الماضي فلاننا نحلم بالمستقبل . مستقبل الانسان المشرق المشتعل دائما . وكل عمل لا يحبل بالمستقبل يبقى مقطوع الاطراف ، يعيش الوهم ولا يتجاوزه، يتواطأ ولا يغير ، يتنكر ولا يحلم .

الفكر والابداع ، ماضيا وحاضرا ومستقبلا ، كل متكامل ، لا يعرف الحدود . انه تاريخ ، فلسفة ، لغة ، شعر ، ادب شعبي ، تشكيل، قصة ، سينما ، معمار .... هذه هي مجالات البحث ، مجالات المجلة،

وحين نؤكد على الاستمرارية التاريخية ، وتكامل اشكال واساليب الفكر والابداع ، نحب التركيز على خاصيتنا القومية العربية . ان هذا ضروري . ثقافتنا المغربية لم تنفصل في تاريخها عن الشرق ، رغم الفترات القاسية التي مر بها المغرب منعزلا عن العالم ، ولا يمكن قطع الوصل في مجلتنا . ان مناقشتنا حول ازمة الثقافة المغربية هي في العمق مناقشة جزء من الثقافة العربية ، ومع ذلك لا يمكن أن ننغلق ونموت في بركة الاقليمية . سنحاول المساهمة في بعض جوانب الثقافة العربية ، تعريفا ومناقشة ، في حدود الامكان والضرورة ، وما نقوله عن الجانب العربي نعممه على الصعيد العالمي.

من الشعور بالازمة الثقافية ننطلق ، ونحو المساهمة فى التجاوز نتجه ، مهما كانت هذه الدائرة التى نفتحها بسيطة ومحدودة ومتواضعة. اننا لا نخجل من قول الحقيقة ، ان مهمتنا صعبة ومتعبة ، ولكن الضمانة الوحيدة لاستمرارنا هى مثقفونا وجماهير قرائنا ، وبدونهما لا يمكن تجاوز واقعنا . فلندفع جماعيا تاريخنا ، واليد الواحدة مهما طالت تبقى فى النهاية قصيرة .

ـ المجلة ـ

منهج الفكر المغربى المعاصـــر

عـبـد اللـه العـروى

1 ــ الفكر او الايديولوجيا :

ماذا نعنى بالفكر المغربى المعاصر ؟ لا نطلق الكلمة على كل ما يكتب ويقال ثم ينشر ويذاع . هذه هى المادة التى تقودنا بعد التحليل الى الفكـر المسيطر على المجتمع المغربـى .

والمادة الفكرية تظهر فى اشكال متعـددة : فى شكـل تسجيلـى ، تصويرى كما فى الاعمال الادبية وفى شكل تحليلى على نمطين : نمط جامعى يربط المسببات بالاسباب ، يعتبر الظروف الاجتماعية والعلاقات العائليـة والمعطيات النفسانيه ثم يقف عند هذا الحد ، ونمط حر يهدف الى الاصلاح فيزيد على التحليلات الاجتماعية عنصر التقييم لانه ينطلق من قيمة مسلمـة قد تكون حرية الفرد المبدع أو تلاحم الجماعة او تكامل الشخصية الفردية أو الجمـاعيـــة .

وأمام هذه المادة تختلف طرائق النقد ــ يهتم الناقد الادبى بأشكـال التعبير ومدى ملاءمتها المضمون الجلى ومدى اتباعيتها وابداعيتها ــ يهتم الناقد الفلسفى باستخراج اجوبة لبعض المشاكل يعتبرها أعمق ما يطرحه الانسان وهو فى عالم المرئيات . أما الناقد الايديولوجى فانـه يحـاول أن يصل الى النظرة الواحدة والموحدة التى تتحكم فى التصور والاحساس والحكم عند الكتاب مهما كانت وسائل التعبير التى اختاروها . ثم بعد ذلك يحاول أن يكشف عن العوامل التى حددت هذه النظرة وتبرر اذن وجودها .. (1)

ومن الطبيعى أن يتعامل الناقد الايديولوجى بكيفية مختلفة عند مـا يدرس قصة واقعية أو قصة رمزية مع أنهما تمثلان مادة فى نفس المستوى بالنسبة اليه . انه يترك وسائل التعبير للناقد الادبـى ، ويبحث فى كـلا القصتين عن الفكرة المعقولة ، قريبة كانت أم بعيدة الادراك . وقد تكون هذه الفكرة محجوبة فى الادب الواقعى اكثر منها فى الادب الرمزى ، عكس ما يظن القارىء المتسرع ــ ان البحث الجامعى يعتبر نفسه بحثا موضوعيا لا دخل فيه للنزوات الفردية ، ومع ذلك فانه يشكل ايضا مادة فى يد المحلل

الايديولوجى ، الذى يستطيع ان يربط هذه الابحاث ، حتى فى اختيار موضوعاتها وكيفية تقديمها ، الى اهتمامات الراى العام الذى يؤثر فى الاستاذ الجامعى وفى الطالب على السواء .

بيد انه من الواضح ان المادة المحببة عند الناقد الايديولوجى هى البحث الحر الذ ىيشمل افتتاحيات الصحف ودراسات المجلات . وبرامج الاحزاب والجمعيات ، والرسائل .. الخ . نجد فى البحث الحر توافقا بين الراى الفردى والتيار الجماعى يجعل تاثير الرؤية على التصور جليا الى حد البداهة ، فلا يبقى الا ربط الرؤية العامة بالمؤثرات التى تتسبب فى ظهورها وذيوعها .

لا غرابة اذا فضلت فى هذا الحديث الكلام على هذا النوع من الانتاج الفكرى

واذا كان منتج الافكار ، اكانت واضحة جلية أم متسترة وراء صور ومواقف ورموز ، ينطلق من رؤية عامة هى التى نطلق عليها كلمة فكر او ايديولوجيا ، وتخضع لعوامل مختلفة يجب الكشف عنها ، والناقد الايديولوجى يخضع أيضا لنفس المؤثرات ، نواجه اذن المشكلة الاساسية فى كل العلوم الانسانية والتى تتعلق بالفرق بين العلم ولايديولوجيا .

لا حاجة لنا فى فتح نقاش منهجى طويل ولنكتف بالقول أن المفهوم الذى تنبنى عليه كل هذه العلوم هو مفهوم **المطابقة** . ان الهدف منكل تحليل ثقافى ينحصر فى اظهار مطابقة أو عدم مطابقة التعبير للمعبر عنه زمن التعبير واذا قيل كيف يمكن للناقد أن يحكم بالمطابقة او عدم المطابقة ، نجيب أن ذلك ممكن لسببين اثنين :

ـ التمييز بين الوعى الجماعى والوعى الفردى .

ـ التخلف فى الزمن الذى يعطى بعدا تاريخيا يمكن من تمييز الواقع الجديد عن الواقع القديم وبالتالى الوعى بالجديد عن الوعى بالقديم . (2)

على أساس هذه المطابقة يتميز موقفان : الوضعى والتاريخانى ـ ينفى المحلل الوضعى كل فكرة مسبقة وبالتالى يعارض كل تقييم ، جماليا كان او اخلاقيا ، فلسفيا كان ام دينيا ، فينتهى آخر الامر ، رغم كل محاولاته ، الى ان كل تعبير مطابق للحالة التى يعبر عنها . فتلتقى الوضعية المنهجية بالواقعية فى الادب والحيادية فى السياسة والعدمية فى الاخلاق . ومن هنا يؤخذ على الوضعية انها تبرر كل عمل فكرى مع أن القارىء يحس بداهة بالفروق فى القيمة والمستوى ومن هذه الفجوة يتسرب من جديد منطق الكشف (3) . أما الموقف التاريخانى فانه يرفض بالطبع وجود حقيقة مسبقة لكنه يرفض أيضا الحياد . انطلاقا من أن المجتمع الانسانى مجزأ الى قوميات وكل قومية الى فئات ، وان التطور التاريخى لا يتبع وتيرة واحدة ، نقول ان كل تطور فى اى مجتمع يضع حدودا لحركة

لحركة المجتمعات الاخرى وضرورة اجتياز هذه الحدود هى التى تحدد « حقيقة » كل فترة بالنسبة لكل مجموعة . توحدت فرنسا وانجلترا ، فأصبحت الوحدة القومية حقيقية الفترة اللاحقة بالنسبة لالمانيا وايطاليا مع أنها لم تكن كذلك فى الفترات السابقة . بناء على هذا الوضع مكن الحكم ، اجابا أو سلبا ، على التنظيمات الاجتماعية والانتاج الفكرى ، على أسس انجازية تاريخية لا فلسفية أو أخلاقية .

هذه هى الارضية التى انطلق منها لانطق ببعض الاحكام حول الانتاج الفكرى المغربى .

2 ــ الايديولوجيا أو الرؤية المحدودة :

كل نقاش حول التمييز بين العلم والايديولوجيا يطرح السؤال التالى : ما هى أسباب عدم مطابقة صورة الواقع فى اذهان الناس ؟ وتنبىء على هذه المفارقة احداث متباينة تظهر فى آخر سلسلة طويلة من الوقائع المتشابكة فى شكل انهيار اقتصادى ، أو ثورة سياسية أو هزيمة عسكرية ويتلخص الفرق بين العلم والايديولوجيا فى الفرق بين الوعى الصحيح والوعى الخاطىء (4) .

يعرف علماء النفس أمراضا تغير لدى المريض وعيه بالزمن ، فيرد كل الحوادث الى حادث واحد يصبح أساس التخيل والتقييم والتفسير . يحس بكل الاشياء التى يحس بها الاخرون لكنه لا يراها ، لانه لا يفهمها، الا بالنسبة لذلك الحادث الاصلى ولو كانت مستقلة عنه تمام الاستقلال. فيتكون بجانب عالم الاخرين الذى ترتبط فيه الاحداث بكيفية « موضوعية » عالم آخر خاص بالمريض يتميز عن الاول لا بماهية العناصر المكونة له بل بالعلاقات القريبة أو البعيدة ، الصحيحة أو المفتعلة ، التى تربط تلك العناصر لحادث واحد لا يفهم أهميته الا للشخص المريض ــ عالم له منطقه ، لا يمكن بحال أن ينقد من الداخل لعدم وجود تناقض بين عناصره حين يقبل الحدث المذكور فى موقعه المحورى . لا بد اذا للطبيب النفسانى أن يبدع وسيلة تهز المريض من حالة الطمأنينة التى يعيش فيها ، فينزع ولو لحظة واحدة حتى يرى العالم كما يراه الاخرون ويرى نفسه داخل عالم الاخرين ، عملية صعبة فى انجازها محدودة فى نتائجها .

هذا مثال فقط . لم نأت به لنقول أن الايديولوجيا بالنسبة للجماعة بمثابة السيكزوفرينيا بالنسبة للفرد وانما لنقول فقط ان الايديولوجيا لا تنقد من الداخل ، اى باعتبار مناقضة نتائجها لمسلماتها . كما أن عدم المناقضة لا يدل ، كما يظن الكثيرون ، على مطابقتها للواقع . لا علاقة للنقد الايديولوجى بأدبيات المناظرة .

أن الايديولوجيا هى التعبير غير المطابق للواقع ، بسبب حدود موضوعية تحد رؤية الفرد . ما هى هذه الحدود ؟

نذكر أولا وباجاز الحدود الناتجة عن ا
الانسانى فى فترة من فترات التاريخ . لا شك فى
سيؤثر فى نظرة الانسان الى الكون والى نفسه تأثير
السادس عشر اثر الاكتشافات الجغرافية عند ما تحققت
العالم المسكون . سيتغير حتما على المدى الطويل وعي
وهذا الحد ينطبق على العلم والايديولوجيا معا ولو فى شكل
نتائج العلم لا المنهج العلمى وخاصة مبدأ الموضوعية فى حين أن
تتغير مضمونا وشكلا ، على الاقل فى المجتمع الذى يتقدم فعلا ر
ويسرى فيه مفعول الاكتشافات العلمية الى الفلسفة والادب والفكر ا
بكيفية سهلة وشبه تلقائية . وهذا لا يتحقق فى كل المجتمعات .

لا بد اذن من اعتبار الفارق الموجود بين مجتمع ومجتمع آخر ، أو بعبارة اخرى لا بد من اعتبار ظاهرة التخلف من جميع جوانبها . لقد كثر الكلام حول مفاهيم التخلف والتأخر والتبعية (5) ، دون أن يزيد هذا النقاش توضيحا للمسألة . والنقطة الوحيدة التى عادت لا تقبل الجدال هى أن الخروج من التخلف غير ممكن مع قبول التبعية ولا بد من تحرير الارادة القومية لكى تكتشف طرق التطور السريع . لكن مهما كانت الاسباب البعيدة والقريبة ، ومهما كانت وسائل التحرر ، يبقى قائما مشكل التخلف كظاهرة اجتماعية شاملة . ينظر هذا المجتمع الى العلم الحديث كبضاعة اجنبية يستوعبها فى لغة اجنبية واحيانا فى مناخ اجنبى حيث يرسل ابناءه للتعليم والتدريب ، والتخلف فى الحقيقة هو عدم التمكن من استغلال هذا العلم المستورد . فتبقى البعثات تتبع البعثات دون أن تنجح عند رجوعها فى تجذير هذا العلم المكتسب وتلقيح الحياة العمومية . قد تكون اسباب هذا العقم ناتجة عن كيفية التلقين فى البلد المضيف ، والمادة الملقنة ، او القدر الملقن . وقد تكون الاسباب منوطة بأوضاع البلد الذى يحاول استيعاب ذلك العلم . لكن الظاهرة التى لا جدال فيها هى انه لا يوجد تداخل بين العلم الحديث والايديولوجيا العامة ، فى البلاد المتخلفة ومن ضمنها البلاد العربية .

تبقى الثقافة القومية ، المكتوبة وحتى الشعبية ، معزولة عن ممارسة المجتمع ، لا يغذيها هذا الاخير بأسئلة جديدة ، بموضوعات واحساسات جديدة ، فتعبر حتما عن حالة اجتماعية كانت ملائمة لها فى الماضى ولم تعد تعبر عن الواقع الذى يعيشه القسم المنتج من المجتمع. ليست ممارسة المجتمع المتخلف متأخرة بالنظر الى ممارسة مجتمعات اخرى ، بل ثقافة ذلك المجتمع متخلفة بدورها عن ممارسته . ومن منا ينكر أن جوانب مهمة من الحياة العصرية التى تعودنا عليها منذ عقود ما زالت لا تجد تعبيراً مستفيضا وملائما لها ؟

هذه حدود زمنية ، عمودية . ولانها تتركب بعضها عـــن بعض انـــى اتكلم عن التأخر المضعف .

وهناك حدود افقية ، ناجمة عن الموقع الذى يحتمله المرء فى المجتمع كما خلقه التطور التاريخـــى .

ان كل مجتمع اليوم على وجه الارض موزع الى عشائـــر ، وفئـــات وطبقات ـــ لا ندخل هنا فى النقاش المعروف بين الانثروبولوجيين وعلماء الاجتماع حول عمومية التوزيع الطبقى كما يفهمه المحللون الماركسيون ـــ لكن اذا قبلنا افتراضا أن نضع كلمة فئة موقتا وكمجرد علامة على الاقسام اكانت عشائرية أم وظيفية ، سنية (ان حسب السن) أم طبقية ، التى يتألف منها كل مجتمع معروف اليوم ، بدائيا كان أو زراعيا أو صناعيا ، فلا شك ان الاعمال الفنية والادبيةوالفكرية التى ينتجها مجتمع ما منالمجتمعات يمكن ، بل يتحتم اعتبارها من زاوية الوعى الفئوى الذى يتحكم فى رؤيـــة مبدعيها الى الكون والمجتمع والفرد ـــ لا أحد أن ينكر ان رؤيـــة الشريف الى الكون فى اى مجتمع اسلامى تختلف عن رؤية العامى ، كما تختلف رؤية التاجر عن رؤية الخماس. قد يكون هذا الوعى الفئوى تلقائيا ، يتغلغـــل فى العقول بدون شعور مع التربية العائلية والجماعية ، وقد يكون فى بعض الاحيان ، عند احتداد الصراع على النفوذ والمراتب ، مكشوفا الى حـــد المكر ، فيستغل المدافع على كل فئة جميع وسائل المناظرة المفتوحة له.

وداخل كل فئة توجد العشائر والعائلات وهذا المستوى أيضا يؤثر على نظرة الـــرء .

ان العائلات التى تكون فئة واحدة (الاشراف ، التجار ، العلماء ، قواد الجيش ، رؤوس الزوايا) لا تحتل موقعا واحدا فى وقت واحد . منها التى ترى نفسها فى صعود فيملاها الاطمئنان والتفاؤل ، ومنها التى تحس بانها فى انحطاط ، فترى مظاهر الضعف فى الوضع القائم وتنتقده لا لانها تريد أن تغيره ليكون اكثر عدالة وشمولا ، بل لكى يحيى القواعد القديمة التى مكنتها هى من كسب النفوذ ـــ وهذه ظاهرة تسترعى الاهتمام خاصة عنـــد النبـــلاء والاشراف .

وهناك أخيرا الظروف العائلية والفردية التى قلنا أن الباحث الاجتماعى يتركها للناقد الادبى وتكون أيضا حدودا افقية .

هذه مقدمة سريعة سقتها لكى أوضح من أى زاوية سأحكم على الفكر المغربى المعاصر . ستظهر بعض الاحكام قاسية جدا . لكـــن اذا ردت الى القواعد التى ذكرت اظن أنها ستبدو على الاقل منطقية . من الناس مـــن ينفى الحدود الافقية ويفسر كل الاقوال باعتبار الوضع الاجتماعى ، الفئوى او العائلى فقط . أما انا فانى أركز على الحدود الافقية ، لا نفيا للظروف الاجتماعية ، بل لانى مقتنع أن عدم الانتباه لها قد أوقع بعض النقاد امـــا

فى تفصيلات عقيمة (يريدون أن يبرروا بالانتماء الى طبقة منفردة ظواهر عامة تصدق على المجتمع كله) واما الى تساهلات خطيرة (يتكلمون على البرجوازية العربية كما لو كانت ندا للبرجوازية الانجليزية) (6) . ان اعتبار البعد التاريخى لا ينفى التحديد الطبقى بل يؤطره ويضعه فى منظوره الحقيقى .

سنقتصر فيما يلى على امثلة نأخذها من الانتاج التحليلى ، لضيق الوقت ، ولان الانتاج الادبى بقى ضعيفا فى المغرب الى وقت قريب . وأريد قبل كل شىء أن أقول انى اشعر بخطر الشطط فى الحكم على المؤلفين الذين عاشوا قبلنا . اننا نتطلع الى المستقبل ، فلا نرى المسافة التى قطعناها ، خاصة واننا نسينا من أين انطلقنا . لا شك أن انتاجنا الحالى يشكل طفرة عظيمة وثورة ثقافية حقيقية اذا قارناه بانتاج القرن الماضى. لا مناص اذن من التذكير بهذا المستوى ، اى بالجو الذى عاش فيه الجيل الذى سبقنا .

3 ــ مفهوم الطبيعة :

من أراد أن يكون فكرة على الثقافة المغربية فى القرن الماضى ، حتى فى أعلى تعبيرها ، عليه أن يرجع الى كتاب **سلوة الانفاس** ، لصاحبه محمد بن جعفر الكتانى ، الذى طبع طبعة حجرية بفاس سنة 1899 ، فسيرى فيه العجب العجاب . ان الكتاب مهم ومفيد من الوجهة التاريخية ، ومؤلفه محافظ وفقيه كانت له مواقف مشرفة دفاعا عن الوطن ، لهذه الاسباب بالذات سيكون حكمنا لا على مؤلف واحد وكتاب واحد بل على مجتمع وذهنية جماعية . سنختار ، من بين احداث مماثلة كثيرة ، ثلاث أمثلة لها علاقة بتصور ذلك الجيل للقوانين الطبيعية .

1 ــ كان سكان فاس وعلماؤها يعتقدون أنه يوجد ديوان مولاى ادريس ، اى أن الاولياء أحياء وأمواتا من بقاع المغرب (على الاقل) يجتمعون كل ليلة فى ضريح مؤسس المدينة ، للمذاكرة فى شؤون المسلمين. وقد وطأ المؤلف لهذه النقطة فى مدخل الكتاب عند ما تكلم باسهاب عن مشكلة الزيارة وآدابها بقوله « لا تبعد صحة وجود النبى أو الاولياء فى هذه المواسيم ... لان النبى له تعلق معنوى ومرافقة روحانية لامته فى سائر شؤونهم » (7) .

ثم يسوق المؤلف فى ترجمة محمد التواتى (المتوفى سنة 1254 ــ 1838) كلام أحد القادرين الذى يروى انه تبع هذا الفقيه حتى وصل الى (سوق) الهيادريين « فبنذق ثلاث مرات وقال : هل عمر المشوار وهل اشتكى منا أحد » ويعلق المؤلف « وهذه القضية تدل على أنه كان من أهل مشوار سيدنا ادريس وناهيك فانه لا يحضره الا الاكابر » (8) .

2 ــ ثم يتعرض المؤلف ضمن ترجمة عبد القادر الفاسي الى مسألة

الزلزال . فينكر أن سببه هو حركة قرن الثور الذى يحمل الارض ، لكنـــه يزكى خلاصة مناقشة السيوطى فى كتابه « الصلصلة فى الزلزلة » وهـــى أن للارض عروقا هى التى تتسبب فى ارتعاشها ويسوق فى هذا الميدان أحاديث كثيرة لا يستخرج منها الا أن الهدف من انزلـــزال هـــو ارهـــاب الخلق . (9) .

ـ ونجد موقف المؤلف من الحوادث الطبيعية ملخصا بوضـــوح كلم على نعلى النبى الذين كان بعض الاشراف يدعى أنه يحتفظ عهد السلطان اسماعيل العلوى والفقهاء يكثرون البحوث فى صدق ومتشكك . وكان بين المتشككين محمد بن عبد السلام **المثانى** ، اعتمادا على حجج تاريخه (كون المقرى وهو ذلك) وعلى ما يسميه « بالعرف والعادة » . فيرد ات بايراد شهادة علماء كبار . أما فى مسألة العادة الارض أن تأكل اجساد الانبياء وهذه معجزة تصح هذه المعجزة فى نعل النبـــى ايضا ؟ » ن ذلك بقيت محفوظة » . لكنه لا يقف عند ة بل يرجـــع الى أقوال العلمـــاء معلقا الى التجويزات العقلية التى لا مستند التجويزات العقلية التى لا مستند (1) .

بفقيه واحد ، نذكر أن محمد بن كان شيخ علماء مراكش وكان تسامحين فى حقوق المغرب ، الخطية ويحـــذر مـــن الكتب الجماعة فى مدينة سلا سافر أن يلقى دروسا « فاختـــار

ش
لف
المطبو
الى مراكش
تدريس الفرا
نستخلص من د
العلماء التى لم تتع
مجتمعات عديدة وحد
ذكاء من أبناء اليوم بل د
الا انهم كانوا يعملون فى د
نتائج تظهر لنا سخافات لاننا
نسب الاشراف . كان كل شـ
النسب الشريف لكن كيف الـ
الجميـــع .

عرفة ، ملائمة لنوعية حياة ة لممارسة الانسان المنتج فى لم يكن هؤلاء العلماء أقل ى الاستنباط والاستدلال ، يحتم عليهم منطقيا قبول نظام . نأخذ مثلا مسألة آنذاك منوطا بصحـــة ل مادية يتفق عليهـــا

لا بد اذن من الاجوء آخر الامر الى الشهادة . واى شهادة اقوى من شهادة النبى . الذى لا يستبعد أن يلبى كل من ناداه ويكلمه مناما ؟

بالنسبة لهذا المستوى من التفكير كانت الحملة السلفية ثورة فعلية، حررت العقول من قيود الحاضر والماضى القريب باسم الماضى لابعيد ، ويجب أن نقدرها حق قدرها . لنتصور أن مؤرخ السعديين محمد بن الصغير الافرانى المتوفى سنة 1669 ، لم يستطع أن يلقى دروسا فى التفسير فى جامع ابن يوسف بمراكش لان الطلبة رفضوا الاستماع اليه بدعوى أن المحاولات السابقة اثبتت انه كلما درس التفسير فى المدينة انحبس المطر موقف عجيب ؟ نعم . موقف غير معقول ؟ لا .. لانه له ما يبرره فى نطاق المنهج المتبع . اذ القرآن كلام الله فمن يضمن لنا ان معانيه ستفسر كما يجب ؟ اذا كان الخطأ فى التأويل ممكنا ، بل احتماله هو الارجح ، كيف نتعجب من غضب الله وانحباس المطر ؟

نسمع أن أبا شعيب الدكالى ادخل الافكار السلفية الى المغرب عند ما رجع من الشرق فى بداية عهد سلطنة عبد الحفيظ (1908 — 1912)، لكننا لا نتوفر على نصوص نستخرج منها نوعية هذه الافكار الجديدة . كل ما نعلم هو أنه كان حافظا ، متفننا فى علوم الحديث ، فنسأل هل كان فن الحديث مندثرا فى المغرب الى أن يحتاج الى من يحييه ؟ هذا غير محتمل الا نعرفه عن علماء ذلك الوقت . الواقع ان الحديث يستعمل بطريقتين : طريقة الفقيه ، كما نراها فى كتاب الموطأ وكذلك عند البخارى حيث يقال فقه البخارى فى تراجيمه (اى فى عناوينه) ، وطريقة الواعظ المصلح كما نراها عند ابن حنبل وابن حزم — وكل شيء يتغير بحسب تقيد المحدث بقواعد الفقه ام لا اذا ادخل العالم الحديث فى اطار الفقه كان موقفه على العموم موقف محافظة على النظام الاجتماعى كما هو . واذا حرر الحديث من قيود الفقه انتهى حتما الى ضرورة اصلاح الحالة الاجتماعية . ويحس الفقهاء طبعا بالفرق بين الطريقتين من خلال التعامل مع الحديث لا من فحوى الحديث الذى هو عمدة الجميع .

وكانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء ، ثورة المصلحين ضد المحافظين على النظام (13) لكن من الواضح ان هذه الثورة تبقى وفية للمنهج العام — ان نزاع الفقهاء والمحدثين فى الماضى لم يفصل رغم استعمال النفوذ السياسى والقوة ، كذلك نزاع السلفية واعدائها ، واكثرهم متسترون لا يفضحون بعدائهم ، لن ينتهى بانتصار احد الخصمين على الاخر لان الاثنين يسبحان فى محيط واحد .

يجب اذن الحكم على التفكير السلفى لا بالنسبة للماضى فقط ، بل بالنظر الى متطلبات العصر ، اى الى ما وصلت اليه مجتمعات اخرى تحيط بنا ، تنافسنا وتهددنا .

ولنسق فى هذا الصدد ما قاله احد الكتاب المصاحين فى بداية هـذا القرن ، محمد ابن الاعرج السليمانى ، الذى سافر خارج المغرب ورأى ما يجرى فى الدنيا . الفكتابه : **اللسان المعرب عن تهافت الاجنبى حول المغرب** ليطلع الناس على بعض منجزات العصر ، خاصة فى ميدان التربية — وفى موضوع الشبه التى نشأت عن الفلسفة الحديثة ، ينقل ما ذكره الشيخ حسين الطرابلسى فى كتاب **الحصون** حول أقوال الفلكيين العصريين فى الكواكب وناموس الجاذبية وما يتولد عن ذلك من تعاقب الفصول والليل والنهار : « يجب علينا اعتقاد ظواهر النصوص الشرعية واعتماد ما عليه الجمهور ... ولا يجوز لنا تقليد علماء الاسلام فى امر الاعتقاد من غير أن يظهروا لنا دليلا عقليا أو شرعيا . فكيف بمن سواهم ... اذا بلغ احدا منا كلامهم المتقدم مع اقامتهم له الدليل العقلى القاطع ... ويكون ذلك مناقضا لظواهر النصوص الشرعية فعليه ان يرجع حينئذ الى القاعدة الكلية وهى تأويل تلك النصوص » (14) . وهذا الجواب الذى اعتمده السليمانى ، يظهر فى منتهى الاعتدال والصواب ، لكن مؤداه هو قبول تأخر المجتمع الاسلامى بكيفية دائمة . معنى الجواب اننا دائما فى انتظار الغير الذى يكتشف اشياء من شأنها أن تدخل شبهات على معتقداتنا وحينئذ نطالب ذلك بالحجة القطعية الكافية واذا لم يفلح فى ايراد الجواب نحافظ على ظاهر المعتقد التقليدى .

أن من يظن ان العلم الحديث يعطى تفسيرات كاملة لكل المظاهر الطبيعية لا يدرى مفهوم العلم الحديث الذى نشأ بالضبط عند ما وضع محل العلل الشاملة الدائمة عللا مؤقتة جزئية . لذلك نراه يتقدم خطوة بعد خطوة ثم يتراجع ، ينجح فى تفسير بعض المظاهر ويجعل مظاهر اخرى اكثر غموضا .. الخ . فالمعارض الذى يقف موقف الطرابلسى والسليمانى يطرح اسئلة لا يجيب عليها علماء اليوم ، تبقى الكلمة الاخيرة دائما له ، لكنه هو لا يكتشف شيئا ابدا من القواعد الوضعية التى تمكن الانسان من الاستفادة من الطبيعة ، ويستمر فى غرارته داخل الميثولوجيات غير النافعة (15) . الجواب المقترح اذن يخطىء النقطة الاساسية وهى ان النصوص التى تدعو الى التشبث بظاهرها فسرت دائما على ضوء «علم» القرون الوسطى ، فاذا اعتمدناها سنبقى سجناء تلك التفاسير والتأويلات الواجب هو قبول مبادىء العلم الحديث مهما كانت نتائجه الوقتية . اذا قبلنا بعض النتائج فقط لانها تظهر اليوم بديهية ، فمن الممكن ان يجعلها التقدم العلمى نفسه غامضة فى المستقبل — ان الثابت فى العلم الحديث هو الروح الاكتشافية فقط ، وهذه هى التى يجب ان نتبناها بدون تردد مهما كانت آثارها المؤقتة — من المحتمل ان تنتهى هذه العملية كلها بالاخفاق، كما يقول اعداء العقل الحديث المتشوقون الى احياء نظام القرون الوسطى،

لكن هل يجوز لشعب يريد ان ينبعث ويدافع عن حقه فى الحياة أن يراهن على هذا الاخفاق ؟ يجوز هذا الموقف من جانب طبقة تعلم ان انهيارها امر محتوم فتقول : اذهبوا الى ما وراء النجوم ، سترجعون خاسرين . لكن المجتمع الحى اليوم هو الذى يقبل العلم الحديث بما فيها الغاء تفاسير النصوص المتأثرة بظروف الماضى .

ومن نافلة القول ان هذا الموقف الصارم لم يقفه احد من العلماء التقليديين ، لسبب ظاهر وهو عدم اطلاعهم بالعمق الكافى على العلوم الحديثة (16) . فالنظام الفكرى المتفشى ما زال يتضمن الاعتقاد فى السحر واعمال الجن . بل التيار السلفى نفسه اضطر الى التراجع فى هذا الميدان والتقى مع ما كان يسميه بالدين الخرافى واصبح من العبث فصل السلفية كما كانت فى عنفوانها عند ما حاربت الحكم الاجنبى عما آلت اليه فى ظل الحكم الوطنى .

وهكذا نرى المختار السوسى وهو سلفى النزعة وذو فطنة وفكر حاد يسوق كلاما حول الرجم بالحجارة ثم يعلق « وكانى بأحد المتعاقلين من ابناء اليوم السذج الذين لا يومنون الا بالمحسوسات الملموسات » ثم يذكر اعمال ساحر عجيب كان يعيش فى مدينة اكدير الى غاية 1380 — 1960 — ويؤلف سيرة والده الذى كان رئيس زاوية درقاوية فى الجنوب ، على النمط القديم بتعداد الكرامات والاقوال والاشارات ... ويعلق « الدين الخرافى افضل من لا دين اصلا .. » (17) وفى هذا القول عودة الى موقف المتزمتين بالضبط الذين عارضوا الدعوة السلفية قائلين « اذا فتحنا باب الاجتهاد سننتهى حتما الى الالحاد » .

ونرى هذا التطور عند آخرين . فهذا علال الفاسى احد اساطين السلفية فى المغرب يكتب فى مقدمة لمجموعة احمد بنانى القصصية ، **فاس فى سبع قصص** ، حول تصوير المؤلف لهذه الحقبة التى اشتد فيها النزاع بين الطرقية والسلفية من خلال حياة وزير عزل عن الوظيف والتجأ الى الالتزام الطرقى للترفيه على نفسه ويقول : « اللجوء الى الطريقة التى يجد فيها الوزير المعزول طمأنينة وأمنا ، رضى بالمقدور ، وقناعة بالمصير ، ثم الثورة التى تحدثها فى نفسه دعوة النخبة السلفية مع ما صاحبها من فقدان للتوازن بين الفكرة وبين السلوك ، وتلك مأساة الدعوات الصالحة التى تماثل الادوية ، تعالج ادواء ولكنها تحدث أضرارا اخرى غالبا .. » (18). كثيرون هم افراد ذلك الجيل الذين يؤاخذون اليوم الحركة السلفية بأنها هدمت تنظيمات ومعتقدات كانت قوام المجتمع المغربى دون ان تبنى شيئا محلها فبقى المجتمع مفككا حيران . ونلاحظ بالفعل هذا الرجوع حتى من الشبان الى الطرق والمواسيم (19) .

تكلمنا الى حد الان على نقاط تدور حول النواميس الطبيعية . لنتطرق

الار

— 4

ان انزعـــاج ولا
تردد ، مع تفد استعماريـــة
تقوية النظام الو غم تبنـــى
النظام القروى و القبيلة
الى افخاذ والفخذة مـــا
كتبه الانثروبولوجيون ا
القدامى يقولون ان أصل
الحديث أظهر أن هذا لا يـ
أن يجمعوا ، رغم تعدد المدار
هو الاختلاط ، وأن الانتساب الى
الميثولوجية ، التى تركز اتلاحم
الى الحكايات التى تقص بتفصل كيف
الفلانى بعد خصومه أو عداء مع ابيه ،
تقليدى معروف بعد تأليف القبيلة على اسـ
ليس هدفنا عرض أو مناقشة الافكار .
طوال الخمسين سنة الاخيرة حول القبيلة كنظام
لانه كان النظام الوحيد المعروف آنذاك والاكثر اقتصـ
القائمة أو حول القبيلة كاطار لتوزيع العمل فى نطـــاق
للقدرة الانتاجية والكثافة السكانية (20) .

لا نريد هنا استخلاص العبرة من هذه البحوث من الوم
لانه اذا كان المبرر للنظام القبلى هو مستوى توزيع العمل والتـ
من الممكن بل من السهل ابدال نظام بنظام اذا وجدت وسائـــل
للتعـــاون والتكـــامـــل .

بيد أن السؤال المهم عندنا هو : ماذا نفعل بالتواريخ المكتوبة عـى اساس النظرة الطبيعية التناسلية للقبيلة ؟ اننا اعتبرناها الى الان كمراجع اولية مباشرة ، نستعملها ان وجدت ، ونذقب عنها ان اختفت لنكتب تاريخنا. ننظر اليها كتاريخ ، لا كفلسفة خاصة للتاريخ مبنية على ان الانسان قبلى بطبعه . وفى هذه النقطة ايضا نحافظ على التراث كما هو لكـــن فى نفس الوقت نحكم على انفسنا بعدم المشاركة فى تلك البحوث الانثروبولوجية . أما اذا أردنا المشاركة فلا بد من قبول مسلمة هذا العلم وهى ان ابـــن خلدون مثلا ، مع انه استعمل كتابات ربما كانت موجودة فى زمنه ، لم يرو حوادث المغرب كما وقعت ، لكن كما تصورهـــا المؤرخـــون السابقـــون وتصورها هو حسب الذهنية الغالبة عندهم جميعا وهى الذهنية القبلية .

اذا قبلنا نسبية افكار ابن خلدون مع ضرورة تجاوز تعاليله الجاهـزة ، سيعود البحث فى التاريخ المغربى صعبا جدا ، لكننا بتحريرنا من هـذه النظرة التناسلية سنحرر الحاضر من قبضة الماضى ، فنفهم الاثنين معا . اما اذا تشبثنا بأسماء خيالية مثل سابق (النسابة البربرى المزعوم) او افريقش ، جد البربر المزعوم ، فاننا لـن نشـارك فى دراسـة ظاهـرة اجتماعية تهمنـا قبـل غيرنـا (21) .

ونرى بكل وضوح أن المعوقات المنهجية واحدة فى العلوم الطبيعية والاجتماعية . ان الاعتقاد فى وجود سابق البربـرى بمثابـة الاعتقـاد فى شمهروش الصحابى الجنى الذى كان الفقهاء لا يتجـاوزون النقـاش فى كيفيـة ضبـط اسمـه .

يقضى المنطق التقليدى ان سابقا يملك الحقيقة حول النظام القبلى البربرى ولا يمكن لاحد أن يفسر اليوم هذا النظام بدون الاعتماد عليه ، كما أن اسرار الطبيعة مكتوبة فى اللوح المحفوظ ، من اطلع عليها بالمكاشفة عرفها دفعة واحدة ومن عجز عن ذلك لن يعرف شيئا منها ابدا .

والدواء فى كلتا الحالتين هو قلب الاوضاع ، جعل اصل المعرفة فى الارض وفى الحـاضر .

5 ـ الـديمقـراطيـة :

لنختم بمفهوم مأخوذ من العلوم السياسية .

منذ نشأت الحركة السلفية وهى تخلط بين الديمقراطية فى مفهومها العصرى والشورى فى مفهومها القديم ... لا ننكر أن لهذا الترادف اسبابا قاهرة وفى بعض الاحيان نتائج حميدة بتقيد شرعية الحكم المطلق الذى كان يتفق الحكام والاجانب فى الادعاء انه الحكم الوحيد الصالح للاسلام وللمسلمين ـ لكن هذا لا يمنع ضرر هذا الخلط على المدى الطويل اذ اخـر الوعـى السياسى فى البلاد العربية والاسلامية خاصة فى الحقبة التى تلت التحرير من الحكم الاستعمـارى .

ليست الديمقراطية حكم الشعب بنفسه ، هذا تحديد مجرد يمكن أن يصدق على انظمة مختلفة . ان معنى الديمقراطية الحديثة هو تأويل فقط للمعنى اليونانى القديم اى أن محتوى المجتمع الحديث من الوجهة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية هو الذى حدد النظام اليونانـى بدون أن يكـون فى مقدور أى مؤرخ أن يجزم ان هذا المضمون هو بالفعل ما كان يفهمه معظم سكان اثينا ـ وراء الديمقراطية الحديثة يوجد منطق ، ينطق به الانسان المعاصر ، اصالة لا ترديدا لصدى ينزل عليه من بعيد ـ قد تردد جماعة مثل هذا الصدى ، وتعتبر نفسها حاصلة لواء الكلمة العليا ، فتنظم نفسها تنظيما حرا متساويا ، وقد تؤسس ديمقراطية مثالية ، مطلقـة ، لكنهـا ليست الديمقراطية الحديثة المبنية على منطق الانسان الاجتماعى اذ يحاور

ويناقش ويصوت فى شؤون الجماعة مقيدا فقط ببنود الميثاق الاجتماعى الضمنى الذى يضبط وسائل الاستمرار والتقدم والسعادة للجميع .

بينما الشورى كما فهمت وطبقت فى التاريخ تتطلب نظاما آخر ومنطقا آخر .

لنذكر على سبيل المثال استشارة الحسن الاول ، سلطان المغرب (1873 — 1894) فى مسألة وسق الحبوب — كانت الدول الاوربية تلح على سلاطين المغرب طوال القرن التاسع عشر حتى يحرروا من كل قيد تصدير الحبوب واللحوم ، خاصة انجلترا التى كانت محتاجة الى منتوجات المغرب لتموين حامية جبل طارق — الا أن الفقهاء المغاربة كانوا يفتون عند لفظ فتاوى قديمة تمنع التبادل مع النصارى بما يقويهم على المسلمين. فكان السلطان يتلكأ رغم الضغط المتواصل ومحاولة ممثلى الدول الاوربية اقناعه بأن الحرية التجارية ستعود على الخزينة بالنفع العميم . ثم قويت أوربا وضعف المغرب ولم يعد السلطان يستطيع الرفض المباشر ، فقرر سنة 1886 استشارة الشعب المغربى للتخفيف من مسؤوليته . وما يهمنا فى هذه النازلة هو راى الفقهاء والمؤرخين لانه يكشف عن مفهوم الشورى لديهم . كان السلطان يستشير الفقهاء والتجار فى مناسبات متعددة ، لكن هذه المرة ، بسبب الظروف الخاصة ، فضل أن تكون الاستشارة عامة ، فبعث برسائل قرئت فى المساجد وفتح باب النقاش للجميع فيعقب الناصرى على ذكر الحادثة ، انها لم تات بنتيجة ثم يحدد معنى الشورى فيقول : « اهل الحل والعقد هم اهل العلم والدين والبصر بهذا الامر الخاص » (22) يقول ان على السلطان ان يشير اصحاب الاطلاع فى فن خاص ، فيعطون آراءهم التى لا يمكن ان يناقشها من جهل اسس ذلك الفن ، والسلطان غير مطالب باتباع هذه الاشارة . مهما يكن من موقف الناصرى من هذا الامر بالضبط وتقييمه الصائب لميزان القوى آنذاك بين الدول الاوربية وبين المغرب فالنقطة المهمة هى أن مفهوم الشورى عند اصحاب الراى فى الاسلام لم يكن قط مرادفا لمفهوم الديمقراطية .

ان التاويل الديمقراطى هو — وليد اليوم ، ناتج عن حاجيات اليوم، ولا داعى للتلاعب بالمفاهيم القديمة والحديثة للبرهنة على ما ليس له وجود الا فى تخيلات البعض ، وفوق ذلك هو عمل لا جدوى فيه اذ مفهوم الشورى التقليدى ، اى الاعتماد على اهل البصر من كل حرفة (ونسميهم اليوم التقنيين) ، هو ما انتهى اليه الحكم فى اغلبية البلاد الاسلامية — لقد دعى محمد عبده الى ضرورة حكم المستبد العادل فى البلاد الشرقية بسبب انتشار الجهل فيها ، وهذا كل ما وعاه الحكام من تعاليمه (23) . وهكذا لم تنجح محاولة تكييف الديمقراطية فى البلاد الاسلامية باظهارها فى لبوس الشورى . فكانت النتيجة مخالفة للهدف .

لقائل أن يقول : اخترت امثلة هامشية ، سهلة الانتقاد . لا ينحصر الفكر المغربى فى اقوال هؤلاء المشايخ الذين يمثلون فى مجتمعنا ما يمثله فى المجتمع الامريكى قساوسة الولايات الجنوبية الذين حاربوا نظرية داروين حتى بعد الحرب العالميه الاولى ، اين المثقفون العصريون ؟ اين دكاترة الجامعات الحديثة ؟ اين الزعماء والمصلحون السياسيون ؟

قد يكون فيما اقول مغالاة ، لكنى اريد ان احكم على الوقائع لا على تصورات الافراد . وابسط ملاحظ يسجل ان العلم الحديث سجين الجامعات العصرية ، لا يتعدى اروقتها الى الحياة العموميه ، ومن منا لا يعرف ذلك الانفصام العجيب الذى يبديه المتخرج من تلك الجامعات ، موضوعى فيما تتعلق بصناعته ، صوفى فى كل ما سواها ؟

لا يمكن ان نقول اذن ان هؤلاء المشايخ من بقايا عصر ولى . بل تتفق نظرياتهم ومناهجهم مع الايديولوجيا المتفشية . وحتى لو كان الانتاج العصرى يفوق كما التقليدى الحالى فانه ضعيف بالنسبة لانتاج الماضى المتداول بين الناس . والجامعات العصرية نفسها تروج الفكر التقليدى بتحقيقها نصوص لغوية تاريخية، ادبية فلسفية، تراها من زاوية الاختصاص ولا تنتبه للافكار العامة التى تحملها فى طياتها .

من اى جهة تطرقنا الى الموضوع نرى ان المنهج التقليدى هو المتغلب حتى فى الانتاج العصرى . وليس نقده (تقييمه) عملية مجانية ، بل هو واجب فكرى ومن المؤسف ان المثقفين العصريين لا يهتمون الا بما يؤلفه زملاؤهم فينتصبون لنقد الجزئيات وربما التوافه ويطمسون الاتفاق المبدئى الحاصل حول منهج يناقض منهج الايديولوجيا المسيطرة . يظنون ان المنهج التقليدى ذوى واندثر مع انه ما زال يؤثر كبير التأثير لاسباب اجتماعية حقيقية تفسر استمراره ، لكنها لن تجعله ابدا اداة ناجعة للتطور والرقى .

خلاصة :

وفى الختام نلخص كلامنا فى النقاط الاتية :

1 — ان الفكر التقليدى ، المخالف فى منهجه وافتراضاته للفكر الحديث ، يعتبر نفسه ويعتبره المجتمع المغربى ، المعبر الامين على تجربته التاريخية . لذا يجد صدى عند جميع الفئات .

2 — ان الفكر التقليدى لا يتحدد بأحكامه العينية بقدر ما يعرف بمنهجه المهنى على ان الحقيقة موجودة كاملة فى مكان ما وفى زمن ما ، يكشف عنها من حين الى حين ودفعة واحدة ولا تعرف بالتدريج وفى اوجه محدودة متغايرة ، تحتمل المراجعة الشاملة المتكررة .

3 — كل فكر ، مهما كانت مواقفه الاجتماعية والسياسية ، يخضع لهذا المنهج ، فانه يغوى رغما عنه الفكر التقليدى .

4 ــ اذا سيطر الفكر التقليدى على مجتمع ما ، فان صراع الفئات الاجتماعية يركزه لان المصلحة تدفع استعمال هذا المنهج بالذات . فالعمل السياسى فى هذه الظروف لا يعين على التقدم بل يعمق مراكز التقليد .

5 ــ ان اية محاولة لادخال افكار جديدة مستترة فى ثوب افكار قديمة بدعوى اقتصاد الوقت ورسوخ التاثير ، او الوفاء للماضى وتدعيم الشخصية القوميه ، تركز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة

6 ــ اذا اردنا ان نعطى فعالية لعملنا الجماعى وابداعية حقيقية لممارستها السياسية والثقافية فلا بد من ثوره ثقافيه ، تعم المجتمع بجميع فئاته ، وتغلب المنهج الحديث ، فى الصورة التى ظهر بها فى بقعة معينة من العالم ، لا فى ثوب مستعار من الماضى ــ هذه الثوره ما زالت فى جدول الاعمال ، لان العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه ولا امل لنا فى أن نؤثر فيه يوما اذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا نفهمها الا نحن .

7 ــ يجب ان نميز بين الخصوصية وهى بناء شخصية متميزة ، مستلهمه من معطيات الحاضر التى هى ايضا من نتائج الماضى التى لا يستطيع المرء ان ينفيها حسب ارادته ، والاصالة اى الابقاء على نمط اجتماعى ، فكرى ، سلوكى .. الخ ، كان اصلا لمسيرتنا ولم يعد صالحا للظروف الحالية لانه لا وجود لظاهره ثابتة فى التاريخ (24) ، ان الثقافة دائما متخلفة عن المجتمع مع الطبيعه ، فالدفاع عن الأصالة هو فى اخر التحليل دفاع عن المحافظة ، ان اراد انصار الفكرة ام أبوا ، لانهم ليسوا المتحكمين فى سير المجتمع العربى (25) .

هل هذه نظره متعالية على المجتمع المغربى ؟ كم مرة سمعت هذا الاعتراض الرخيص . من يظن ان فكرة الممارسه تمنحه حق الانغماس فى الواقع يحكم بالعبث على كل بحث علمى . اذا بقينا ملتصقين بالواقع ،ماذا يكون يا ترى الفرق بين المثقف والامى ، بين التحليل والحدس ؟

ان واجب المثقف فى الظروف التى نعيشها ان يشهد شهادة امينة على موقع مجتمعه بين المجتمعات الاخرى ، بدون تسامح ولا تملق ، شهادة قد تكون مجدية فى الحال ، لكنها امانة لا يجوز التخلى عنها بدعوى الالتصاق بالواقع . وقوى التطور دائما غالبة ، ما دام فى الانسان حب الحياة.

عبد الله العروى

هوامش :

(1) فى غالب الاحيان يحل الناقد الايديولوجى محل الناقد الادبى او الفلسفى ، لكن يجب التمييز بين هذه الانواع من النقد والحافظة على كل نوع فى نطاقه الخاص ــ ليس لوسيان كولدمان ناقدا أدبيا رغم انه كتب **حول راسين ولوركا والقصة الجديدة فى فرنسا ، كما ان ماركس لا يعد**

ناقدا ادبيا لانه كتب صفحات حول بلزاك فى الاسرة **المقدسة** .. كما أن النقد المنتشر حاليا والمترتب على اللغويات الحديثة كما يمثله رولان بـــارث فى فرنسا ، يجب ان يعتبر نقدا فلسفيا ، لا نقدا أدبيا منهجيا .

(2) النقطة الاولى اكد عليها انجلز الذى أعطى شكلا جديدا لفكـــرة هيجل حول مكر التاريخ . والنقطة الثانية نجدها عند ماركس عند ما يقول ان فهمنا للنظام الراسمالى هو مفتاح فهم النظام الاقطاعى .

(3) المفهوم الاساسى فى هذا النطق هو **التحقيق** ، لا المطابقـــة ، ــ ان الحقيقة مسبقة ، محفوظة ، وتتحقق فى العمل الفكـــرى (الفنـــى و الفلسفى) . وقد تكون وسيلة التعبير نفسها (الفن مثلا أو اللغة كمـــا يقال اليوم) عبارة عن الحقيقـــة المسبقـــة .

(4) يقول انجلز فى رسالة الى فرانز مهرنغ (14 يوليوز 1893) : « ان الاديولوجيا عملية تجرى فى ذهن المفكرين الادعياء بكيفيـــة واعيـــة فعلا ، لكن بوعى خاطىء » ..

(5) كثير من الناس يفضلون استعمال كلمة تبعية عوض كلمة تأخر أو تخلف ويرون فى ذلك نجاحا للفكر التقدمى ــ اما ارتباط التخلف بالتبعية، فهذا لا يشك فيه احد ممن درس التاريخ ولقد سبق المؤرخون الى هـــذه النتيجة . اما استراتيجية الخروج من التخلف او التبعية فهى واحدة ، اى انها منوطة بالمجتمع المتخلف فى كل الاحوال ــ يبقى مشكل تحديد الاسبقية بين واجهات الصراع الثلاث : الاقتصادية ، السياسية ، والثقافية ، ولا بد من البث فيه اسمينا الوضعية التى نعيشها تأخرا ام تبعية .

(6) طبعا لا احد يقول هذا صراحة . لكن هذا هو مقتضى الحكم على الاحداث التاريخية ، مثلا على ثورة 1919 او احـــداث 1947 او احداث حريـــق القـــاهـــرة فى مصر .

(7) ج ا ، ص 63 من الطبعة الحجرية وهى الوحيدة .

(8) نفس المرجع ، ص 239 . لاحظ ان المراسيم وحتى الكلمـــات العامية هى التى كانت تستعمل فى القصر السلطانى المغربى .

(9) الـــرجـــع ا ص 313 .

(10) نفس المرجع ا ص 345 ــ 347 ــ نلاحظ ان محمد الحجوى عارض ادعاء شيعة ايران انهم عثروا على مصحف على بنفس الحجـــج التـــى ساقهـــا القـــادرى .

(11) عبد الحفيظ الفاسى ، **المدهش** ، ج ا ص 55 .

(12) **العلم** عدد 21 يونيو 1973 ــ مقال ابى بكر القادرى .

(13) من هنا يأتى كثير من الالتباس لانه يوجد ايضا سلفية الفقهاء ، تسبق سلفية المحدثين لكنها اقل انتشارا وتأثيرا . والتمييز الذى عرضناه لا ينظر الى اختصاص الشخص بالفقه . فعلال الفاسى مثلا كتب كثيرا فى

مسائل فقهية ومع ذلك كان موقفه موقف محدث . اما عبد الله كنون الذى كتب كثيرا فى مسائل ادبية يمثل فى مواقفه الفكرية الاتجاه الفكرى المالكى التقليدى فى المغرب . ولا تأثير فى ذلك لكون الاول رئيس حزب سياسى والثانى رئيس رابطة العلماء بل الاتجاه الاصلى هو الذى قاد كل واحد منهما الى منصبه .

(14) **اللسان المعرب** ص 172 — 173 .. لقد الف الكتاب سنة 1911 ، اى قبل الاحتلال الفرنسى ولم يطبع الا سنة 1971 .. لكنه كان معروفا لدى الخواص والكتاب الذى ينقل عنه هو كتاب **الحصون المحمدية** لحسين الجسر ، ناظر المدرسة الوطنية فى طرابلس والمتوفى سنة 1959

(15) هذا الوضع ليس خاصا بالمجتمع العربى الاسلامى . انظر الضجة التى اثارها كتاب فرانسوا جاكوب الفائز بجائزة نوبل فى الكيمياء المعنون **الصدفة والضرورة** . والعجيب ان العلماء يشاطرون افكار جاكوب عادة ما يدخلون الى ما فى مخابرهم ، لكنهم لا يريدون ان تنشر خارجها، لذلك انتقد قسم منهم المؤلف — مما قوى جانب رجال الكنيسة والمثقفين المتأثرين بتعاليمها .

(16) لذلك لم يظهر عندنا اصلاح دينى بالمعنى الجذرى ، اى اعادة النظر فى المعتقدات مثل ما حصل حتى عند محمد عبده ، مع انه هو الذى يستحق اكثر من غيره اسم المصلح ، هو تقديم المفاهيم القديمة ، بأسلوب مبسط ، وتسلسل اقرب الى الادراك وباقحام المفاهيم القديمة، عصرية فى مجرى الكلام . ومن الواضح ان حركة تاويلية جديدة لن تصدر عن جماعة العلماء التقليديين .

(17) المختار السوسى ، خلال **جزولة** ج ، ص 256 ، ج ص 61 ، تم مقدمة : **الترياق المداوى** (1960) .

(18) احمد بنانى : **فاس فى سبع قصص** (1968) ص 11 .. وقد اوضح المؤلف احمد بنانى افكاره فى الموضوع فى سلسلة مقالات : « مقومات مجتمعنا بين عهدين » **الايمان** ماى 1964 .

(19) وهذا ما صوره مبارك ربيع فى قصته « **الطيبون** » .

(20) يجد القارىء مراجع كثيرة حول هذا الموضوع فى الكتاب الجماعى الذى اخرجه ارنست جلنز وشارل ميكو ، **عرب وبربر** (1972) والذى لا يخلو من اغراض سياسية .

(21) انظر كلام احمد الناصرى فى « الاستقصا » ج ا ص 54 ، حول افريقش جد البرابر وعن بر ولد قيس بن عيلان الذى خرج مغاضبا لابيه واخوته فقال الناس : بر بر اى توحش .

(22) الرجع ج 9 ص 192 .

(23) هذا اذا تساهلنا فى مفهوم العدل .

(24) ان انصار الاصالة يرفضون مثل هذا التعريف لانهم يتسترون وراء مفهوم الخصوصية الا ان السؤال الفاصل هو : هل الشخصية المتميزة احياء لشخصية وجدت فى الماضى ، ام بناء على اساس معطيات تفرض نفسها على كل منا ؟

(25) نذكر بأن ارتباط القومية الثقافية والمحافظة السياسية يكاد يكون مطردا فى تاريخ كل البلدان . دستويفسكى فى روسيا ، موراس فى فرنسا ، الرومانسية الالمانية الخ .. مع ان كل واحد من هؤلاء كان يقول بانفرادية تجربة قوميته — فلا اتصور فى هذا الاطار كيف يمكن الزعم ان دعوة الاصالة عندنا لن تتطور ، ان لم تكن قد تحولت بالفعل ، الى ايديولوجيا محافظة .

عبد الرحمان المجذوب / قراءة جديدة

مصطفـــى الادريـــســـي

*** لماذا عبـــد الرحمن المجـــذوب ؟**

لعل اول سؤال يطرحه المرء على نفســـه ما أن يلمح عنوان هـــذه الدراسة هو : لماذا عبد الرحمان المجذوب بالذات ؟ . ويحتوى هذا السؤال ضمنيا ، على نوع من الاستنكار ، تواجه به عادة أيد محاولـــة تتصـــدى لدراسة التراث الشعبى المغربى ، بصرف النظر عن منهجها وطريقتهـــا فـــى التحليـــل .

هذا الاستنكار يوحد بين مواقف ثلاثـــة معينـــة من التراث الشعبى:

أ) ـــ موقف الفئة التى تعتبر المبدع شيئا فوق المجتمـــع ، فـــوق الناس ، يدخل ذاته ويقفلها عليه ، فيجد مكامن الابداع ، الالهام ، الوحى.. الخ. بالتالى يصبح الادب ميزة يتميز بها «الانسان المفكر» عن «الانســـان اليدوى» (وتنتجها وتتذوقها الارواح الصافية والعقول النيرة ، وتنعـــدم اية امكانية لدى «العامـــة» لانتاج أدب مـــا .

ب) ـــ موقف الفئة التى تعتبر أن للادب الشعبى وجودا لا يمكـــن تجاهله ، لكن مع قولها بأنه ليس أدبا مبدعا ، وأنه لا يعدو كونه أدبـــا يتسلى به الانســـان ، ويروح به عن نفســـه .

ج) ـــ موقف الفئة التى تعتبر التراث الشعبى ـــ بمـــا فيـــه الادب الشعبى ـــ رجعيا بشكل مطلق ، يستخدم لتكريس الواقع الموجود والدفاع عنه ، وبالتالى فأية عودة اليه كيفما كانت : بحثا أو استهاما ، لا تعنى سوى التكريس والتغميض .

واذا كانت هذه المواقف الثلاثة قد واجهت باحثا مثل الدكتور عباس الجرارى اثناء دراسته للقصيدة فى الزجل المغربى (1) ، فانها تواجهنا هنا بشكل اكثر حدة ، وذلك لارتباط «القصيدة الزجلية» بواسطة تركيبها وأدائها المندمج مع اطار موسيقـــى ـــ بفئات اجتماعية محدودة نوعا ما ، ومرتفعة

الدرجة فى السلم الاجتماعى ، بينما ارتبطت الرباعيات بأوسع وادنى الفئات الاجتماعية ، لقصرها وتركيزها ، وبساطتها ، ولمحاولتها — فوق ذلك — تقديم « حكمة » للانسان ، تجمع خبرة الاولين ، فتساعده على المضى قدما فى حياته .

ونلاحظ أن الموقفين : الاول والثانى ، لا يعدوان وجهتى نظر قاصرتين ، متخاصمتين ومتجاوزتين للموضوع ، بينما يبدو الثالث أكثر تماسكا ومنطقية ، الشىء الذى يفسر انتشاره بين اوساط عديدة من المثقفين المغاربة ، حتى المؤمنين منهم بضرورة تغيير المجتمع وحتميته . لكن هذا الموقف لا يبتعد ، فى التحليل الاخير عن قصور الموقفين الاولين وتخلفهما.

فالتراث — من جهة — ليس رجعيا ولا تبريريا بصورة مطلقة ، التراث سلب وايجاب : اذا كان السلب يساعد على التكريس والتغميض والارجاع الى الخلف ، فان الايجاب فيه يقوم بدور النقيض تماما : بالمواجهة والفضح ، بوضع الاسس والدفع الى أمام .

واهمية دراسته — من جهة أخرى — تأتى ، ونحن نسعى فى سبيل المستقبل المشرق ، لان لا مستقبل بدون فهم لماض — فهم فى الحاضر — بدون تنقيته ، والارتكاز على الموجب فيه . و «اذا كان الحاضر يمثل فترة الادراك الحسى السابقة لفترة الوعى ، فاننا لا نستطيع تصوره الا اذا دخل وعينا ، ولا يدخله الا اذا دخلته اشياء ملموسة ، اى اذا أصبح ماضيا»(2) ، هذا الارتباط الوثيق بين الماضى والحاضر والمستقبل ينفى «العدمية» بشكل حازم ، ويطرح — لاجل التقدم — ضرورة المنهج العلمى فى البحث والتحليل ، من اجل فهم علمى موضوعى (غير طوباوى ولا ذاتى) لهذا التراث .

على هذا، فالقيام بدراسة حول عبد الرحمان المجذوب ، لن يكون شيئا متخلفا ولا عديم الجدوى ، فهو الزجال الشعبى المغربى القديم الاول، ولا زالت رباعياته — السالبة غالبا — تمارس تأثيرا كبيرا على أوسع فئات الشعب المغربى، مما يعنى أن دراسة نتاجه ، حتى وان كان سالبا ، ستكشف لنا عن الظروف المحددة التى انتجته ، وبالتالى تفسر لنا أساليب استمراره فى ممارسة تأثيره حتى هذا الوقت . وكما يعنى مواجهة كتب «الادب الرسمى» التى تتحدث عن ادنى الشعراء والادباء والفقهاء والبلغاء.. الخ. ذو ىاللغة العربية الفصحى ، وتتجاهل تماما وجود شىء اسمه «أدب شعبى» (3).

غير انه ليس لهذه الدراسة القصيرة والمتواضعة أن تدعى احاطتها بكل شىء عن المجذوب ، فهى فقط تطرح جملة تساؤلات بصدده ، يمكن تناولها من عدة زوايا أخرى ، غير زاوية الدراسة الادبية ، وبصدد الادب الشعبى المغربى ككل ، والمنهج الاسلم لتحليله وتقصيه .

*** تساؤل منهجـــي :**

فى البدء ، نجد أمامنا حقيقة مؤكدة ، وهى ان رباعيات المجذوب ليست كلها لـــه ، بل هـ ــ وفى جزء مهم منها ــ من انتاج افراد مجهولـــين ، او جماعات مجهولة من الشعب المغربى . (4) *

هذه الحقيقة تطرح امامنا مسألة منهجية بالدرجة الاولى ، وهى :

ــ هـــل ندرس الرباعيات على أنها للمجذوب وحـــده ، بالتالى على انها نتائج لظروف اجتماعية محددة زمانا ومكانا ؟ لم ندرسها على أنها ابداع جماعى شعبـــى مغربـــى ــ وحتـــى عربى كما سنـــرى فيما بعد ــ فلا يمكن ربطها ، بالتالى ، بزمان ومكان محـــددين ؟

والواقـــع أن التعارض البادى بين شقى هذه المسألة ، يمكن تجاوزه بواسطة المنهج نفسه فباعتبارنا أن اى ابداع ما هـــو الا نتاج لظـــروف اجتمعايـــة معينة، تتحدد لنا نقطـــة زمانيـــة نستطيـــع ان ننطلق منها. ولايصبح المجذوب مهما فى حد ذاته، كشخص، بل كمعبر، كناطق رسمى باسم جماعة من الناس عاشت فىظروف اجتماعية محددة، ويصبح حتـــى التعبير الجماعى، محددا بنفس الظروف، وهكذا يزول التعـــــارض .

انطلاقا من هذا، لنحدد اذن الاطار الزمانى الذى وجد المجذوب فيه نفسه، والظروف الاجتماعية السابقة عليه ، والمعاصرة له، والتى تشكل خير مدخل لفهم الرباعيات ، وفهم سلبيـــة جلها .

*** عبد الرحمان المجذوب (الظروف المهيئة والمحيطة) :**

ولـــد عبد الرحمان المجذوب سنـــة (908/1503) بمدينة طيـــت، قرب ازمور ، وتوفى سنة (976/1569) بمكناس . بـــين التارخـــين : انتقلت عائلتـــه للسكنى بمكناس ، بعد احتلال البرتغاليين لآزمور سنة (912/1507) . درس «العلم؟» بفاس . تجول عبر المغرب، الجزائر ، تونس . ذهب الى الحج راجلا . من المحتمل انه زار بلاد الروم أيضا (5).

ما الذى كان يجرى فى المغرب بين السنتين : 1503 ، 1569 ، وبصورة خاصة قبلهمـــا ؟

فى كتابه «تاريخ المغرب » يأتب عبد الله العروى الفترة من القرن الرابع عشر الى القرن السادس عشر بفترة «الانحطاط» : القرنان اللذان يفصلان بين فشل المحاولـــة الامبراطورية التى قام بها أبو عنان ، وبين الهزيمتين المتزامنتين تقريبا لكل من الاسباب فى تونس سنـــة (1574) والبرتغاليين فى القصر (1578) ، «هذان القرنان» يشكلان عهدا مـــن الانحطاط البالغ (6)».

ويقول ابن خلدون فى مقدمته : « واما لهذا العهد ، وهو آخر المائة الثامنة (أواخـــر القرن 14) فقد انقلبت احـــوال المغـــرب الـــذى نحـــن شاهدوه وتبدلت بالجملة ، واعتاض من اجيال البربر اهله على القدم بمن

طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كثروهم وغلبوهم ، وانتزعوا منهم عامة الاوطان ، وشاركوهم فيما بقى من البلدان بملكتهم وبأسهم ، هذا الى ما نزل بالعمران شرقا وغربا فى منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذى تحيف الامم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها ، وجاء للدول على حين هرمهاوبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالها وفل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت الى التلاشى والاضمحلال احوالها ، وانتقض عمران الارض بانتقاض البشر فخرجت الامصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن وكأنى بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه (...) واذا تبدلت الاحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره ،وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث (7) . ودون مناقشة نظرية ابن خلدون فى (العمران البشرى) فان المهم لدينا هو تصويره للاضطراب الذى ابتدأ مع عصره ، هذا الاضطراب الذى شكل بدوره عاملا هاما فى نشأة نظرية ابن خلدون ، وأحكامه عن هذا العصر . يقول العروى فى مصدره المذكور آنفا : (وهكذا فان حكم ابن خلدون على عصره ، ذلك الحكم المتحرر من الوهم ، يظهر مبررا تماما : دولة تتصدع ، فلاحة تتراجع الى الخلف ، تجار داخلية تتوقف ، الجبل ينطوى على ذاته ، والارض المغربية تبدو وكأنها تهب نفسها بنفسها للغزاة الاقربين والابعدين » (8) . لقد كان الوضع اذن وخلال قرنين كاملين من الزمن ، هكذا وبصورة عامة ولزجة .

وبصور اكثر تحديدا وعلمية ، يمكن القول بأن العصر المذكور كان : «وضع ارتداد عنيف وشامل الى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية . بعد ان توطدت قبل ذلك ، حضارة اجتماعية واقتصادية وعلمية حملت فى ثناياها كثيرا من علائم التحول الى مجتمع رأسمالى صناعى» (9). «فمن جهة كان هذا المجتمع قد حقق انجازات ضخمة ضمن اطار الانتاج البضائعى الواسع ، والحركة التجارية الشاملة ، بحيث كان هذا يتجه نحو ايجاد علاقات اجتماعية جديدة ، قائمة على الانتاج الصناعى الرأسمالى ، ومن جهة أخرى كانت عوامل عديدة تسهم بقوة فى تفتيت ذلك الاتجاه ، عوامل داخلية وخارجية صبت فى تيار واحد : التحول نحو الاقطاع المنزلى البدائى » (10).

وهذه العوامل الداخلية والخارجية ، يمكن ايجازها فيما يلى :

1) ــ الهجمات الاسبانية والبرتغالية على المغرب ، واحتلال عدد من الموانىء المغربية : ففى هذه الفترة ، ومع بدايات تكون الرأسمال التجارى فى أوربا ، ــ الفترة التى اصطلح على تسميتها جغرافيا ب «فترة

الاكتشافات الكبرى» ـ بدات الغارات البرتغالية والاسبانية تشن على المغرب ، تحت شعار : «الحروب الصليبية» ، كمقابل للامتداد التركي في شرق أوربا . (11) . والتي تم خلالها الاستيلاء البرتغاليين على عدد من الموانيء المغربية . اذ «استولوا في سنة ثمان عشرة وثمانمائة (1415) على مدينة سبتة (...) ، ثم في سنة اثنين وستين وثمانمائة (1465) على طنجة ، ثم في حدود سنة ست وسبعين وثمانمائة (1472) ملكوا أصيلا ، وفي هذا التاريخ نفسه أو قبله بيسير استولوا على مدينة أنفا (الدار البيضاء) وبعض سواحل السوس ، ثم في حدود سنة سبع وتسعمائة (1502)نزلوا بأرض الجديدة فيما بين أزمور وطيت (....) ثم في عشر وتسعمائة (1505) استولوا على مدينة العرائش ، ثم بعد ذلك بيسير في حدود العشر والتسعمائة (...) ملكوا حصن اغادير (.. الخ) « وبالجملة ، فلم يبق من ثغور المغرب الاقصى بيد المسلمين الا القليل» (12) :

2) ـ الصراع على السلطة بين الدول التي كانت تتقاسم حكم شمال افريقيا (المرينيين والزيانيين مثلا) ، ودخل المغرب نفسه (الصراع بين الوطاسيين والسعديين مثلا الذي عاصره المجذوب) .

3) ـ احتكار تجارة البحر الابيض من طرف الايطاليين والايبيريين بعد القضاء على سيطرة المسلمين عليها ، ثم تحويل اتجاه الطريق التجاري الذي كان يربط تمبوكتو بسجلماسة فأوربا ، من طرف الهلاليين ، نحو موانيء الاطلس ونحو الشرق ، عند جنوب المغرب (13) .

4) التهديد العثماني من الشرق : والذي يبتديء بعد (492) ، «فحين طرد االمغاربة عام 1492 من اسبانيا ، أرسل فردينان حملة ضد مدينة الجزائر ، وبعدما استولى على وهران وبجاية والجزائر ، هدد باخضاع الدولة باسرها . عندئذ استنجد سليم العتمي أمير مليانا، وهو سهل خصب في جوار الجزائر ، بالاتراك بعد ما تبين له عجزه عن مقاومة الغاصب القوي ، فأرسل القرصان الشهير عروج بارباوسة لنجدته . ووصل بارباروسه الى البلاد عام 1516 ، وكان أول عمل قام به هو الاستيلاء عليها باغتيال سليم» (14). فمنذ ذلك الحين بدات محاولات متعددة لضم المغرب الى الامبراطورية العثمانية ، ساهمت في ضغضغة الوضع داخل البلاد .

5) ـ نزوح اللاجئين العرب الى المغرب بعد طردهم من اسبانيا . هؤلاء اللاجئين «الذين سيتوزعون على مختلف المدن المغربية ، وسوف لن يجدوا في هذه الدول وهي في قمة تفسخها ، اطارا ملائما لاستقبالهم، وقادرا على استغلال كفاءاتهم المتعددة ، لذلك نجدهم يطورون صناعة هامشية ، وغير مراقبة من طرف السلطات المركزية » (15).

وبالاضافة الى الاهمية السوسيولوجية التى تكتنف هـــذا اللقاء القسرى بين نجد جانبا آخر ذا وجه اقتصادى ، « فبفضل رؤوس أموالهم ، ثقافتهم ، نمطين متباينين من الحياة الاجتماعية ، ومن حيث درجة التقدم الحضارى، معارفهم ، سوف يقومون بمنافسة عنيفة للتجار والصناع المحليين » (16).

6) ـــ أمام كل هذا بدأت الزوايا الدينية فى التكاثر والتقوى وفى نشر نفوذها المتزايد بين الناس ، كبديل لانعدام سلطة مركزية قوية بالدرجـــة الاولى ، الشىء الذى مكن هذه الزوايا من الوقوف كقوى «سياسيـــة» داخل البلاد ، لها وزنها حتى هى ، والشىء الذى جعل البلاد فى حالـــة تشتت مروع ، بعد وحدتها وتماسكها القديمين .

لقد كانت هذه العوامل اذن ، جزئيات أو مظاهر من وضع «الارتداد العنيف والشامل الى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية» ذاك ، الذى وجـــد المجذوب فيه نفســـه .

والسؤال الان هو : كيف انعكس هـــذا الوضـــع علـــى رباعيـــات المجذوب ؟ وكيف كانت « حكمه » خاضعة بطريقة أو بأخـــرى ، للعصر الذى وجد المجذوب فيه نفسه ؟

وللاجابة على هذا السؤال، لابد لنا من الاحاطة بموقف المجذوب من الحياة ، وعلى الاخص مواقفه من الدولـــة والمجتمع والمرأة ، ثم مـــن الـــذات .

1) المـــوقف من الدولـــة :

من الثابت تاريخيا ، ولظروف ملموسة وواضحة ، ان المجذوب كان مع دولة الوطاسيين ضد اى غزو خارجى (ولو من طرف السعديين).

يتجلى الموقف من هؤلاء الاخيرين فى عدد من رباعياته ، ويتجلـــى بشكل خاص فى اعتناقه وتدريسه للقادريـــة (ايديولوجيـــة الوطاسيـــين) المناهضة للشاذليـــة (ايديولوجية السعديين) آنذاك ـــ ان صح التعبير.

يقول مثلا فى احدى رباعياتـــه :

عـــيـــط يـــا العيـــاط وعيـــــط فى واد خالـــى
اذا ضـــاق بيـــك الحـــال عيـــط عـــلى الشيخ الجيلالى

وخارج ميدان الشاذلية والقادرية هذا ، نلمس الموقف فى عدد من رباعياته ، ولكن هذا الموقف غير ثابت عبر كل الرباعيات ، مما يجعلنـــا نفترض انها كتبت فى مدد مختلفة ، قبل تحرك السعديين نحو الوطاسيين، وخـــلال هذا التحرك ، ثم بعد الاستيلاء على دولـــة الوطاسيين .

خلال تحرك السعديين نحو الدولة الوطاسية ، واستيلائهم علـــى سهول دكالة ، الزراعية الخصبـــة ، نجد ـــ بلا شك ـــ هذه الرباعية ، القلقـــة والمتخوفـــة :

دكـــالـــة نـــوادر كبيـــرة مـــا يدريـــوهـــا مـــداوى

خـوفـى عليـك يـادكالـة مـن حكومـة الـدرارى

ثم مع صعودهم نحو فاس ، العاصمة ، واستيلائهم على عـدد من المدن التى يمرون بها ، يختفـى القلق والتخوف ، وتبدو لهجة المجذوب مهمومة وداعية الى الالتجاء الى فاس ، الملجا الامين :

مـراكـش مبـدا الـهـم سـلا والرباط هما فراتسـو
مكناس يـجـرى بالـدم فـاس يامـن بغى معانسـو

ولعل تغير الموقف هذا يمكن تفسيره بأن المجذوب كان يتوقع انتصار «فـاس» . لكن مع التطورات اللاحقة ، مع استمرار القتال ، ورجحان الكفة نحو دولة « مراكش » ، يلين ويبدو اقرب الى التوفيق والمصالحـة وتحكيم العقل والدعوة الى الوحـدة الوطنية فى مواجهة الاعداء الخارجيين (اتراكا واسبانا وبرتغاليين) :

عـوت يـاذيـب سايـس وجـاوبو يـا ذيـب وارمـا
الشريف يجرى على الشريف حتى يجى اللى يحسن لهم بلاما

لكن مع القضاء على الدولة الوطاسيـة ، واستيلاء السعديين على فاس ، وأعمال العنف التى دخلوا فيها لامالة الوضع كلية لصالحـهم ، يصبح المجذوب متألما وساخطا ، دون تعبير مباشر ، دون تسمية الاشياء بمسمياتها لكـن بوضـوح :

راح ذاك الزمـان ونـاسـو وجـا ذ الـزمـان بفـاسو
وكـل مـن يتكلـم بالحـق كسـروا لـو راسـو

هؤلاء الناس الذين يتحدث عنهم مرة أخرى قائلا بأنهم لا يستحقون الحكم ولكنهم — فى اطار انقلاب الموازين هذا — وجدوا انفسهم علـى سدته ، وانهم أصبحوا من علامات عصره الفائر :

تكلـع الـرى لسهل الـرى وتعطـى للمصـادفـة
الحميـر بـدات تتبـورد والخيـل بـات واقفـه

ثـم :

تخلطـات ولا بفـات تصفى ولعـب خزها فوق مـاهـا
ريـاس على غـير مـرتبـه همـا سبـاب خـلاهـا

وفى نقطة «الموقف من الدولة» هذه ، نجد حقيقة تاريخية جد مهمة، اكتسبت فى تالى الايام طابعا مطلقا ، وساعدت على تجزئة البلاد وتفتيتها، وهى : الموقف العنصرى للمجذوب من الزنـوج والبربـر .

ان هذا الموقف ليس عنصريا كما يبدو لاول وهلة ، ولكنه مـرتبط بواقع اجتماعى وسياسى محدد ، هو ارتباط حركة السعديين بالزنـوج والبربر الذين شكلوا اساسها وقلبها ، فكان هجوم السعديين يبدو — من خلال اديواوجية الوطاسيين السائدة — وكأنه هجوم للمتوحشين الزنـوج والبربر على المتحضرين : العرب « المسلمين ! » ، بالاضافة الى عوامل

هذا العامل الجوهرى «مثلا سيادة العبودية فى المجتمع» . يقول المجذوب مثـــلا :

فى جبـــل بـــارد بـــارد — زادو الثلـــج بـــــرودة
لا كانـــت البيـــة فى الشلـــح — تكـــون حتـــى ف القـــرودة

ثـــم الرباعيـــة التالية التى توضح بجلاء الموقف السياسى الكامن خلـــف الموقف العنصـــرى :

العبيـــــد عـــرق زرزور — والجنـــاح هـــذا لـــهـــذا
مازال يجيهم شريف غـــدور — ويمســـهم بـــلا شهـــاده

وقد انتبه سيل ميلى الى هذه الحقيقة فاشار قائلا : «هذه النبرات القاسية ضد الزنوج ، يجب الا تجعلنا ننسى «الشطرين» الاولين من الرباعية التالية التى يبدو لنا فيها بوضوح انه (المجذوب) ضد الزنوج لانهم غزوا بلده وليس عن موقف عنصرى» (17).

العـــبـــد الا كـــان مـــذوب — مـــا تعيبـــه كحـــولـــة
والحـــر الا كـــان مجعـــوب — مـــا يســـوى نـــص هونـــه

ونتيجة لاستيلاء السعديين على السلطة تماما، يحاول طمأنه نفسه، وطمأنة الاخرين ، مفلسفا الصراع حول السلطة والحكم بطريقته الخاصة:

الدنيـــا متلـــهـــا دلاعـــه — تتحرك مـــع جميـــع الـــدلاع
ماذا لحقـــوها من طماعـــــة — ورمـــانهم ى بسير ما تو ماع

وهى من جهة اخـــرى ، ليست غير سبب من اسباب النكد والهم :

الدنيـــا مســـهـــا نراعـــة — مـــا يلبسهـــا غير اللى يشطح
يلبسها ويدوح بهـــا ســـاعة — ويتكد عليها بعـــد ما يعـــرح

2) ـــ الموقـــف مـــن المجتمـــع :

مجتمع المجـــذوب ـــ كما سبق ـــ كان متجزئا ، مفتتا وفائرا ، كان متأزما . ومن الظواهر الاجتماعية التى تبرز على سطح مجتمع فى حالـــة تأزم ، ظاهرة تأخذ المقام الاول وهى ظاهـــرة التخـــوف من الاخريـــن ، والتقوقع حول الذات نشدانا للسلامة . فتنعدم كل الروابط البشريـــة، من الوطنيـــة الى العائلية، ولا يبقى هناك سوى الفرد ، الفرد وحده ، كقيمة خالدة ومطلقـــة .

هكـــذا نجـــد المجذوب يقـــول :

قالـــوا النـــار فى دوارك — قلـــت نـــمانـــع نـــاســـى
قـــالـــوا النـــار نـــاســـك — قلـــت نمـــانـــع راســـى

هذا التسلسل من : الدوار ـــ الاهل ـــ الذات ، لا يعنى غير الذات فى النهاية ، كقيمة واحـــدة موجـــودة ، واذا كانت هناك امكانية لانقـــاذ غير «الراس» فهى لصالح الروابط الدموية أولا وأخيرا .

وفى نفس الاطار، اطار الذات كملجأ وحيد تصبح «صحة الانسان»

وحدها الضامنة لبقائه حيا ، لكونها تبعده عن الاعتماد على أى فرد آخر :

صحتـــى يـــا صحـــتى — صحـــتـــى يـــا مـــالـــى
اذا مشـــات لـــى صحتـــى — آش مـــن حبيـــب بقـــى لى

واذا كان هناك احد يمكن الاعتماد عليه ، والارتباط به ، فليس غير اللـــه :

ما يبكـــى ليك غير شفـــرك — ومـــا يحك ليك غـــير ظفرك
عنـــد اللـــه مكتـــوب رزقـــك — ونصيبك كل يـــوم يصيبـــك

وكنتيجة حتمية لهذا الوضع ، وضع «الانسان الذئب لاخيه الانسان» يبدو الصمت مرادفا للانعزال ، وكاحتياط ، لاجل السلامة : ليكن الوضع كيفما كان ، وليكن رايك فيه كما تشاء — والذى لن يكون مع على كـل حال — ، لكن الواجب هو الصمت : الصمت لاجل السلامة :

مهبـــول من يحـــرث الفـــول — ف شـــط مالـــح يلوحـــو
مهبـــول من ياخـــذ الفول — ف صـــاحـــب عوض روحـــو

حتى الصديـــق الاقرب ، يجب الا يعلم بشـىء ، وذلك لانه فى هـــذا الوقت ، حتى الصداقة اصبحت « بابا يدخل منه الريح » :

صحبـــة اليـــوم على الفضـــا — والقـــلال فيـــهـــا دامـــــو
مـــثل الزاتـــــر واذا بطـــا — الشديـــد يوفـــى عـــامـــو

الصمت اذن هو المخرج ، وما يأتى الكلام بغير «البلا» ، وابن الحمامة لو لم ينطلق لما عرف الثعبان مكانه فقصده وابتلعه :

الصـــمـــت حكـــمـــة — ومنـــو تتفـــرق الحكايـــم
لـــو مـــا نطق ولـــد الحميمة — ما يجيـــه ولـــد الحنش هايم

ولا يتعلق الامر بداخل الانسان فقط ، بل حتى بما يمكن أن يشاهده فى / أو يعرفه عن العالـــم الخارجى ، الانكار والصمت :

الصمت الـــذهـــب المسجـــر — والكـــلام يفســـد المسالـــة
اذا شفتـــى لا تخـــبـــر — واذا سالـــوك قـــل لا لا

وهذه الجملة التى سترردد فيما بعد : «الانسان ذئب لاخيه الانسان» نجـــدها تتكرر باستمرار لـــدى المجذوب :

ولـــد بنـــادم لا تربيـــه — بعـــد مـــا تربيـــه نـــادم
ياسائلنـــى علـــى الفـــول — الفـــول هـــو بنـــادم

و :

ياسائلنـــى عـــلـــى بنـــادم — مـــا خيـــو بطبيعـــة
الفـــم يضحـــك للـــفـــم — والقلـــب فيـــه الخـــديعـــة

ومن الطبيعـــى فى مجتمع كهذا أن يفقد الانسان قيمته كانســـان ، وتحل محله (المادة) = المال ، وفى رباعيات المجذوب ترد هذه الحقيقة مصحوبة بمرارة واســـى :

المـــال يـــا المـــال — الـــيـــه البنـــات مالـــو
اللي ما عندوشـــي المـــال — ما يعمـــل حتى كلبـــي بحالو
ضـــربـــت كفـــي لكـــنـــي — وخممـــت ف الارض ساعـــه
صـــبت قلـــة النســـي ترنسي — وتنـــوض مـــن الجماعـــة

ولان هذا كله يصبح ثقيل الوطاة، الانعزال، الصمت، الفرد قيمة اولى المال قيمة مطلقة، ولايستطيع الانسان ان يستمر فيه الى مالانهاية، يلـــوح المجذوب بعد مغاير لهذا اليوم ، يعود فيهم كل شيء الى وضعـــه القديم غدلابد أن ياتي، وحتى نصل اليه، علينا أن نصبر والا الامل، الا نياس :

لا تخمـــم لا تـــدبـــر — لا تـــرفـــد الـــهـــم ديـــمة
افلـــك مـــا هـــو مســـمـــر — ولا الـــدنيـــا مقيـــمـــة

و :

.. ليـــام تمـــرض وتبـــرى — والصبـــر هـــوا دواهـــا

و :

اللي يستنى خير من اللي يتمنى — واللي يتمنى خير من قاطع الاياس
اللي فى يدك خير من اللي ف جيبك — واللي ف ايد الناس ما يبنى بيت ساس

وربما كان بث الامل بغد افضل، ايجابيا، ولكنه من جهة أعمق، مفرط فى السلبية. فهذا الغد سيأتى دون تدخل من الانسان، دون فعاليته ونشاطه : ما عليه الا بالانتظـــار ، حتى تهب الريـــح :

برقـــد على النســـوك عريـــان — ونضحك للـــى جفانـــى
بصبـــر لنعـــوس نـــيـــام — حتـــى يأتـــى زمـــانـــى

الصبر والانتظار، حتى تهب الريح :

اذا هى دنيتـــك مهمـــومـــة — وزمانك مـــا هو معاك مليـــح
خلى الدرسه فى التبن ملمومـــة — استنى حتى يهـــب الريـــح

وبالاضافة الى تعبير المجذوب عن هذا الجانب من زمنه ومجتمعه ، نجده يعبر عن حقيقة بالغة الاهمية، تكشف لنا أن مجتمع المجذوب لم يكـــن مميزا بـ / ومتجنسا تحت: الانطواء، الصمت، الانتظار، بل كانت هناك صفة اخرى تميزه، لاشك فى انها عمقت من عزلة قطـــاع واســـع من المجتـــمع، وانطوائه، هذه الصفة هى: «التمايز الاجتماعى» :

البسيط مـــا درى بالحافـــى — والزاهى يضحك على الهموم
اللى راقد على القطيفـــة دافى — والعريان كيف يجيه النـــوم ؟

هى «اللاتجـــانس» :

قليل المـــال ديمـــا محقـــور — ف دنيتـــو مـــا يسواشـــى
زهـــو الدنيا لاصحاب المـــال — اللى يمشيو ويعنقرو النواشى

ويحدد المجذوب موقفه من هذا التمايز، من هذا التنـــاحر الاجتماعـــى، بالتعاطف مع المسحوق فيـــه، والذى كان ـــ كالعادة أبدا ـــ يشكل اغلبـــية

الشعب المغربي :

بكيتني يالمسكين وشفيني حالك
الزين ما تاخذو والدين ما ينعطى لك

ج) ـ الموقف من المرأة :

والمرأة ، من أية ناحية كانت ، وفكرة استبداد الرجل ـ الناتجة عن ظروف الموقف لا تبتعد ، في التحليل الاخير ،عن تصور الموقفين الاولين وتخلفهما موضوعية معينة ـ بدأت تفقد يوما بعد يوم مبرر وجودها ... الخ

اذا كانت وضعية المرأة في مجتمع ما تحدد ـ كما قال انجلز ـ طبيعته ، فان نظرة الى ما يقوله المجذوب ـ كضمير عصره والعصور التالية ـ عن المرأة ، لتؤكد بجلاء هذه الحقيقة ـ

موقف المجذوب من مسألة المرأة واضح ، وهو يجسد بدقة تامة التناقض الموجود في موقف المجتمع الاقطاعي من هذه المسألة :.

فالمرأة أدنى قيمة من الرجل ، وهي تابع له ، وهي لا ثقة فيها ، ناقصة العقل ... الخ من المفاهيم التي تنهار ما أن يقاربها مشرط البحث العلمي .

يقول المجذوب مثلا :

تحواس البلاد نزاهة تعرف شعاب وتجوز
حبة النسا سلفة محبة الرجال كنوز

و :

لاف الجبل واد معلوم ولاف الشتا ليل دافي
لاف العدو قلب مرحوم ولاف النسا عهد وافي

و :

سوق النسا سوق مطيار يا الداخلو رد بالك
يوريو لك من الربح قنطار يالداخلو رد بالك

ولان المرأة عار فيجب تزويجها قبل البلوغ حفظا «لماء الوجه» :

بكر لحاجتك تقضيها رصنت ما يقول الفال
بذاك قبل البلوغ عطيها لا تظل في قيل وقال

هذا من جهة : المرأة ـ التابع ، المرأة ـ العار ، أما من جهة المرأة ـ الجسد ، المرة ـ المحبوبة ، فالامر يقفز مباشرة الى النقيض: هي حياة الرجل ، وسر وجوده ، وبوجودها وحده يستطيع مواجهة الحياة:

حب النسا مسك تفاح مشموم بين الطواقي
من حبوه يموت مرتاح ومن كرهوه يموت شقي

و :

يا البنات يالجائزات بالله ثقلو رجليكم
اذا كنتو البحور انا بابور ليكم
ياصاحبي صيح ونصيح ونعمرو برج خالي

عندى كلام الرجال ريح فى ريح وغـزالى هو راس مـالى

ومن الملاحظ أن رباعيات هذا الشق الثانى ، تكاد ترد مباشرة على رباعيات الشق الاول : «مثلا : محبة النسا سلفة = محبة النسا مسك تفاح » . وان المرء ليستغرب من ان هذا الفهم لوضعية المراة رغم تناقضه الواضح مع بعضه ، يتمتع باتساق داخلى شديد مع نفسه .

د) ــ الموقـف مـن الـذات :

يكاد موقف المجذوب من ذاته ، يكثف لنا كل عصره ، باضطرابه وتخلخلـه وعـدم استقراره .

اذ ها هو ذا من جهة يتحسر على زمن مضى ، كان فيه عزيزا ،ويتالم مـن فاتـه فى زمـن المعـاش :

واذا اعتبرنا بأن ما تقوله هذه الرباعيـة يعبر عن واقع المجذوب نفسه حقـا ، كان عاليا وسقط فان التبرير موجود فى عصره نفسـه : بالاضافة الى الاضطراب العام ، نجد موقف المجذوب من الصراع بـين الوطاسيين والسعديين ، والذى كان الى جانب الاولين ــ كمـا سبـق ذكره ــ ، والذى أكسبه موقعا اجتماعيا ممتازا فى عهدهم ، من دون شك فقده عند استيلاء الاخيرين على الحكـم :

بمرارة هذا الفقدان وهذا السقـوط ، يقول المجذوب :

يا محنتـى عـدت خمـاس والتبـن عمـى عيـونـى
خمسـت عالـى عـرة الناس وقـت الماكلة يحـوزونـى

ويقـول ثانيـة :

بـلـغ السـلام لـثونـة قولليها رانىخماس وشابعبرد ليالى
ربـعـة لمـول الجوجـة واالخـامـس عـاد ديالـى

وربما كان هذا التعبير عن «السقوط» ، يتعدى ذات المجذوب ، الى دولة الوطاسيين ، التى كانت عالية يوما ما ، ثم هوت :

يـا ذ الزمـان يـا الغـدار يا كاسرنـى مـن ذراعـى
طيـحت مـن كـان سلطان وركبـت مـن كـان راعـى

وهاهو ذا من جهة أخرى ــ يحس بتفرد من نوع خاص ، أن صح التعبير ، تفرد من ثقلت عليه وطأة الوضع فى البلاد، تفرد من يفكر ويدرك ويعرف كل ما سيأتى ، أمام جهل ولا مبالاة كل الاخرين :

تسـعـة وتسعـيـين دوار ف راسـى مقيمـة
السارح مـا يظلـم السارح ولا تعطـش ليـهم بهيمـة

ويعبر هذا الاحساس بالتفرد مرة أخرى عن نفسه فى صرخة الـم وحزن تصعد من أعماق الذات :

يا ويـح مـن طاح ف بيـر وصعـب عـنـو طلـوعـو
تـرفـر مـا صـاب جنحين يبكـى وينشفـو دمـوعـو

الوضع ذاك ، اذن ، بئر ، والمجذوب «يفرفر» ، لا يجد «جنحين»، فيبكي : لقد قدر عليه أن يكون هنا ، لا فى مكان آخر ، لا شيء بيده .

لكن مقابل هذا التعاطف الوجدانى مع الساقط فى البئر ، نجد سخطا عارما ، وثورة رفض لكل هذا العالم ، رفضا لا يغير ، ولكنه ينسحب من قو ق الخشبة ، ويترك كل شيء على حاله (هل نتذكر هنا مثل النعامة)؟:

بلاد ارى و ارى والحفا والحلفة
سلف هذا المجذوب فيها لازاد خلفة

لكنه لا يغادرها ، ويبقى ، واقفا أمام الناس ، كما يعرفونه ابدا ، لكن محطما تماما من الداخل :

يا حمام يعطيك ريبه ياللى مبنى على مهد نارك
من برا ما بان دخان وف الداخل انحرقو حجارك

الحسرة ، اذن ، على الزمن الذى مضى ، والاحساس بالتفرد ، التألم ، الرفض ، ثم الانهيار الداخلى . هذه هى السمات البارزة لموقف المجذوب من ذاته . والتى ان كانت تقترب بنا من عصره فهى تقترب بنا ايضا من المجذوب ، وتساعدنا على فهم مكونات ابداعه ، وعلى ادراك سر المرارة ذاك الذى نلمسه فى جل رباعياته .

(عبد الرحمان المجذوب = احمد بن عروس) ؟

حسب الروايه المصرية فان ابن عروس «ولد فى قرية صغيرة بأقصى مديرية قنا فى سنة 1780 ، حين كانت مصر فى أواخر حكم المماليك (الذى كان كله قسوة وغلظة وظلما) ، وكانت الفوضا والفساد يعمان (الذى كان كله قسوة وغلظة وظلما) ، وكانت الفوضى والفساد يعمان البلاد ، فلم يكد ابن عروس يشب عملاقا مفتول الساعد حتى طغى وتكبر واصبح مجرما مرهوبا ولصا خطيرا ترأس عصابة من أخطر اللصوص (...) فلم يكن ابن عروس يخشى حكومة ذات بأس ، بل كان الامر على العكس، فان حكومة المماليك الضعيفة عندما ترامت اليها انباؤه ، هلعت من خشيته، فزادت شوكته قوة ، وزاد سطوة وجبروتا .. فلم يكن منه الا أن ألف جيشا كبيرا من اعوانه ، واقام لنفسه دولة مستقلة دستورها الجريمة ، وقانونها الارهاب » **(18)**.

وحسب الروايه المصرية ايضا ، فان ابن عروس « ظل على هذه الحال حتى أشرف على سن الستين ، فأدركته فجأة نفحة من الهداية والتعقل ، وبدأ يندم على ما ارتكب من جرائم وآثام .. وأخذ قلبه يتفطر من خشية لقاء الله على هذه الحال من الاجرام والفجور .. وصح ندمه وتوبته ، فاعتزل الناس الى خلوة نائية ، عكف فيها على صلاته ودموعه يسأل الله ان يقبل توبته ويغفر له» الى أن «خرج من الخلوة «مجذوبا» (!) يلبس ثوبا من الخيش .. وراح يضرب فى أرض الله منتجعا

من بلد الى باد ، داعيا الى طريـــق الهدى والرشـاد .. منشدا دعوته فى منظومات الشعبية تطرب لها نفوس الناس (....) وظل هكذا حتى توفى عن ثمانين عاما .

وإلى هنا يبدو ان الحكاية عاديـــة جدا ، ولا وجه للغرابة فيها والحقيقة ان الغرابة ليست فى الحكايـــة ، بل فى «منظومات» ابن عروس نفسها ، عند ما يقول مثلا :

كيد النســا يشبــه الكــى ... مــن مكــرهم عدت هــارب
يتحزمــوا بالحنــش حـــى ... ويتعصــبــوا بالعقـــارب

كما أن ننتهى من قراءة هذه «المنظومة» ، حتى نمتلىء دهشة واستغرابا فهذه المنظومة ــ الرباعية ــ ، أقرب ما تكون الى اللهجة الدارجة المغربية عنها الى اللهجة الدارجة المصرية ، وهذا واضح من كلماتها ومن تركيبهـــا .

وهـــى ــ وهذا الاهـــم ــ ليست لابن عروس بل لعبـــد الرحـــمان المجذوب ــ مع بعض التعديـــل ــ ، يقـــول المجذوب :

بهــت النســا بهتـــين ... مــن بهتــهم جيــت هــارب
يتحزمــوا بالحنــش حـــى ... ويتخللـــوا بالـعـقـــارب

وكلما تقدمنا فى قراءة رباعيات ابن عروس ، كلـــما زادت دهشتنـــا واستغرابنا أكثر فاكـــثر .

يقـــول ابـــن عـــروس :

يـــا قلـــب لا كويك بالنـــار ... وان كنت عـــاشـــق لا زيدك
يا قلـــب حملتنـــى العـــار ... فى حـــب مـــن لا يـــريـــدك

ويقـــول المجـــذوب :

يـــا قلـــب نكـــويك بالنـــار ... واذا بـــريـــت نزيـــدك
يـــا قلب خلفت لـــى العـــار ... وتريـــد مـــن لا يـــريـــدك

يقـــول ابـــن عـــروس :

اللـــى على الخيـــر هنيـــه ... وبشـــــره بالغنيمـــــة
واللـــى علـــى الشـــر عزيه ... حيـــاتـــه ديمـــا اليمـــة

ويقـــول عبد الرحمان المجـــذوب :

تـــاعـــل الخـــيـــر هنـــيـــه ... بالفـــرح والشكـــر ديمـــة
وفـــاعـــل الشـــر خليـــه ... فلعلـــو يرجـــع لـــو غريمـــه

ويـــلاحـــظ أن رباعيـــات ابن عروس ليست هى فقط رباعيـــات المجذوب ، بل تتعداها لتشمل رباعيات زجال مغربى قديـــم آخر ــ تنسب ازجاله عادة الى المجذوب ــ ، هـــو الشيخ محمد الشرقـــى (+ 1602/ 1010) (19) . فيقول ابن عروس :

لابـــد مـــن يـــوم معلـــوم ... تـــرتـــد فيـــه المظـــالـــم

ابيض على كل مظلوم اسود على كل ظالم

ويقول الشيخ محمد الشرقي :

لا بد من يوم مشوم يرتد فيه المظالم

اشرف من دن مصوم اويل من دان ظالم

انه عالم غريب بالفعل هذا الذي يتفتح امام اعيننا ، ويبدأ التساؤلات ضرورة التصدي لهذا السلب ، واعادة احيائه ولو بالبحث او المناقشة ، المتعددة تطرح نفسها عليه بكل قوة والحاح .

- هل عبد الرحمان المجذوب هو نفسه ابن عروس ؟
- كيف حدث ان الشعب المصري يتداول رباعيات بالنهجة الدارجة المغربية ، دون ان يفطن الى مصدرها ، وفوق ذلك ، يعتبرها ابداعا لاحد ابطاله ؟
- كيف حدث أن انتقلت هذه الرباعيات الى مصر ؟

واسئلة اخرى متنوعة ومتعددة ، تخرج بنا الاجابة عليها من المجال المحدود لهذا البحث الى مجال اخر اكثر عمقا واتساعا .

وربما كنا نستطيع تلمس بعض جوانب المسالة ، اذا تذكرنا من جهة حقيقة ان رباعيات المجذوب ليست كلها له ، وانها في عدد مهم منها ، ابداع شعبي جماعي ، واذا ما حاولنا ، من جهة اخرى ، عقد مقارنة بسيطة بين الرجلين .

فالمجذوب — بحكمه — كان له موقف معين من الوضع الذي عاصره، وابن عروس — كما تروي الحكايه — كان له موقف معين أيضا من حكم بالتالي الا يمكن القول بان الشعب يكرم من يعتبرهم حكماءه وابطاله بطريقته الخاصة تلك ، فينسب اليهم كل ما يزيدهم كمالا على كمال ؟ سواء اكان هؤلاء الابطال واقعيين ام خياليين .

والحال ان المهم بالنسبة لنا هنا ، هو ظهور الرباعيات ، واستمرار تاثيرها ، وبالنسبة لرباعيات (ابن عروس — المجذوب) ، يمكن القول بان انتشارها في اوساط الشعب المصري يكمن سره في الظروف الاجتماعية الخاصة التي عرفتها وتعرفها مصر ، كما عرفها ويعرفها المغرب ، وكما عرفها ويعرفها العالم العربي ككل .

* خلاصات :

من خلال هذا يتبين أن الرباعيات كانت تعبر عن ظروف معينة ، بالتالي جاء سلب اغلبها وتصوره مرتبطا بمحدودية هذه الظروف نفسها ، يتجلى هذا — مثلا — في مفاهيم : «الشريف» ، «الشلح والعبد» ، « الانطواء على الذات » ، «الصمت» ، «الصبر» ، «المال قيمة مطلقة» ، «النساء ناقصات العقل» ،... الخ ، هذه المفاهيم التي نعرف اليوم بوضوح مدى رجعيتها وتخلفها : فالناس كلهم سواسية ، لا يتميز بعضهم عن

بعض بشيء ، وعلى الاخص بالنسب . والانطواء ، العزلة والصمت ، ليست سوى «حلول» فرديه خاطئه ، بينما الحل الصحيح هو الحل الجماعى ، المنطقى ، الواعى والمسؤول ، والذى يعمل على هدى قوانين المجتمع الموضوعيه والانسان ليس قيمة مطلقه ، بل الانسان ، ولا فرق بين الرجل وبنايه ناحيه كانت ، ومكره استبداد الرجل — الناجه عن ظروف موضوعيه تفقد يوما بعد يوم مبرر وجودها ... الخ .

اكثر تركيزا : لقد كانت مواقف جل الرباعيات من المجتمع والحياة — بصوره خاصة — مواقف متخلفة ، سالبة ، لم يعد لها مكان في مجتمعنا الحاضر ، لا تساعد الا على الجدب الى الوراء ، بالتالى تطرح المسألة التى ناقشناها بعض الشيء فى البدايه نفسها مره اخرى : ما ضرورة التصدى لهذا السلب ، واعاده المسألة اقشطقه

اولا : ومن الممكن تركيز الاجابة على هذا التساؤل فى النقط الثلاث من المعلوم ان الفن — كشكل من اشكال الوعى الاجتماعى — يضم جوانب ثلاثه متمايزة بعضها على بعض :

+ جانب معرفى + جانب ايديولوجى + جانب جمالى .

والرباعيات كشكل فنى لا تخرج عن هذا التحديد .

وعندما نقول بان هذه الرباعيه سالبه ، فنحن نعنى ان جانبيها : المعرفى ، والايديولوجى خاصة متخلفان .

فيما يتعلق بالرباعيات الواردة اعلاه ، لابد من توضيح انها ليست «عينة» لكل رباعيات المجذوب . فهناك من جهة — استنادا الى معيار الجانبين الجانبين المعرفى والايديولوجى — رباعيات موجبة ، وضرورة وجودها — كنقيض للرباعيات السالبة — تفرضها طبيعة المجتمع نفسه ، المضطربة والمتناقضة هناك كمثال ، الرباعية الشهيره ، والتى تكشف لنا الى اى مدى تقدم اسلافنا — على الصعيد الفنى — فى فهمهم للعالم المحيط بهم ، وفى تعبيرهم عنه .

تقول الرباعية :

الخبز يا الخبز والخبز هو الافادة
لو ما كان الخبز ما يكون لا دين ولا عبادة

ومن جهة اخرى ، هنا رباعيات لا يمكن ، اعتمادا على المعيار المذكور ، وصفها بالسلب ، وذلك لضعف الجانب الايديولوجى فيها ضعفا تاما ، بشكل يجعل الجانبين المعرفى والجمالى فيها ، مالكين لحرية التحرك خارج عصرهما ومكانهما ، ويتجلى هذا فى الرباعيات ذات الطابع الوجدانى بصورة خاصة .

مثلا :

قلبى جا بين المعلم والزبرة والحداد ما يشفق عليه

يسرف لو اضربة على الضربة واذا برد يزيد النار عليه

و :

المحبة بنت الرضى اللى حبها ملكاتو
ما خطات حتى واحد وكل واحد كيف جاتو

و :

نوصيكم يا بنات لا تاخذو البحرى
يرمى الفلوع ف البحر ويخلى الدموع تجرى

2 — من الملاحظ أن رباعيات المجذوب ،ذات التأثير السلبى المذكور لازالت تمارس تأثيرا حادا على مجتمعنا الحالى ، مما يجعل دراستها، حتى وان كانت سالبة، والكشف عن الاسباب التى انتجتها تشكل مدخلا ضروريا لفهم عوامل استمرارها ، والعمل من ثم ، على تغيير وخلق جديدين نوعيا، ومرتكزين على أسس ثابتة .

ورغم أن هذه النقطة تثير سؤال استغراب فى البداية : هل عصرنا هذا يشبه عصر المجذوب ، حتى تستمر رباعياته (القاصرة معرفيا والمختلفة اديولوجيا) فى ممارسة تأثيرها ؟ فان الاجابة واضحة وضوح الشمس .

فبصرف النظر عن الاختلافات الظاهرة بين المجتمع هذا والمجتمع ذاك ، لازال الجوهر هو هو ، لم يتبدل ولم يتغير ، لازال هناك تمايز اجتماعى ، ولازال هناك تناحر اجتماعى ، والفئات الاجتماعية التى كان بمستطاعها فى أوائل هذا القرن — أن تخلق تغييرا اجتماعيا يساعد على « اقبار » المفاهيم والهياكل المتخلفة لم تنم بشكل طبيعى ، بل بشكل قسرى، بمساعدة الاستعمار ، مما جعلها — عوض ان تثور على الماضى — تدمجه فى بنيتها ، وتتحالف مع ممثليه : الفئات الاجتماعية المتخلفة السابقة عليها ، وكان النتاج الطبيعى لهذا التحالف على الصعيد الفكرى، استمرار نمط التفكير القديم ، المتخلف — لا معرفيا ولا ايديولوجيا — .

ثالثا — من الملاحظ أن الرباعيات ، وكما ورد فى البداية أيضا، شكل متداول بين أوسع الفئات الشعبية ، وأدناها فى السلم الاجتماعى ، بالتالى ، وبالاضافة الى ما سبق ، ترد اهمية دراستها كشكل ، للاستفادة منه ، وتطويره ، وعلى الاخص فى وضعية بلادنا التى لم تعرف قط زجالا حديثا أو معاصرا فى مستوى بيرم التونسى أو احمد نجم ، زجالا استطاعت أزجاله أن تنزل الى ادنى فئات الشعب، حاملة اليها فكرا جديدا ، ودافعة اياها الى التحرك بدل الخنوع والانطواء على الذات .

وبعد ، هذه محاولة جد متواضعة فى الطريق الطويل جدا ، طريق البحث فى الادب الشعبى المغربى والتراث الشعبى المغربى .

واذا كانت لم تحط بالموضوع احاطة تامة وشاملة ، فربما شفعت

لها الاسئلة التى طرحتها حول المجذوب ، وحول جانب من الادب الشعبى المغربى، والتى لا زالت بحاجة الى بحث ونقاش ، واعادة بحث وتعميق نقـــاش .

مصطفى الادريـــسى
الدار البيضاء ، يوليوز 1974

---

* هـــــوامـــش :

(1) د . عباس الجرارى، **الزجل فى المغرب** : القصيدة . مكتبة الطالب الرباط ، مارس 1970 (ص : 3)

(2) د. ع. الجرارى ، **الثقافة فى معركة التغيير** . دار النشر المغربية، البيضاء ، غشت 1972 (ص : 544) .

(3) (بدون ابتعاد والتزاما بالمغـــرب ، وبمبحث المجذوب ، نذكر كمثال كتاب : « **النبوغ المغربى فى الادب العربى** » ، الذى يتحدث فيه عبد الله كنون عن : اليسيثنى ، الفقيه المتكلم النظار ، والهبطى ، العالم الناصح المخلص ، وعبدالعزيز الفشتالى ، الوزير صاحب القلم الاعلى ، والنابغة الهوازلى . شاعر الدولة الرسمى (!!) . الخ .. ويتجـــاهل تماما وجـــود شخص اسمه : عبد الرحمان المجذوب ، ـــ نفس المصدر ، الجزء الاول، (ص ص : 246 ـــ 266).

(4) سيل ميلى وبخارى خليفـــة ، **رباعيـــات المجذوب الساخـــر.** ميزونـاف ولاروز باريس ، 1966 (ص 12) . (تجدر الاشارة الى أنه قد اعتمدنا على هذا المرجع بشكل خاص فيما يتعلق بالنصوص وبالمعلومات التاريخية . ورغم اهمية هذا الكتاب فانه يسقط فى عدد مـــن الاخطـــاء ، الناتجة عن المنهج المتبع فيه « مثلا : اعتبار الرباعيـــات راسما لحيـــاة المجذوب ، منذ ولادته حتى موته » ، او الناتجة عن اللهجـــة الدارجـــة المغربية « مثلا : جوجة و (المحراث) يترجمهـــا بزوجـــة Epouse ومن حكمة للمجذوب عن حارث الدوم ، يستنتج أن المجذوب كان يشتغل بفتل الدوم ، ويقيم عليها تحليلاته التالية) :

(5) ج. سيل ميلى ، المصدر المذكور ، الفصل الثانى (ص : 449 وما بعدها) .

(6) عبد الله العروى . **تاريخ المغـــرب** . ماسبيرو ، باريس 1970 (ص : 211) .

(7) الشيخ ابو العباس الناصـــرى ، **كتاب الاستقصا لاخبار المغرب الاقصى** ، دار الكتاب ، البيضاء ، 1955 ، الجزء الرابـــع ، (ص : 85).

(8) عبد الله العروى ، المصدر المذكور ، (ص : 392).

(9) د. طيب تيزينـــى ، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر**

الوسيط ، دار دمشق ، دمشق ، 1971 ، (ص : 392) .
(10) د. تيزينـــي ، المصدر المذكور ، (ص : 392).
(11) العروى ، المصدر المذكور ، (ص : 216).
(12) الناصرى ، المصدر السابـــق ، (ص : 110).
(13) العروى المصدر المذكور ، (ص : 216 و 221) .
(14) ك. ماركس . ف. انجلز ، **فى الاستعمار** ، (مقتطفات) ، ترجمة: د. فؤاد أيوب دار دمشق ، دمشق (وبدون تاريخ) ، (ص : 181) .
(15) العروى م. س. (ص : 223).
(16) العروى م. س. (ص : 224)
(17) سيل ميلى ، م. س. ، (ص : 56).
(18) تم الاعتماد فى كل المعلوما تالواردة حول ابن عروس علـــى الكتابين :
ــ حيـــرم الغمراوى ، أدب الشعب ، سلسلة كتب الجميع ، جريـــــدة المصرى ، القاهرة ، 1951 (ص : 71 ــ 78) .
ــ أبـــو بثينـــة ، الزجل العـــربـــى ، كتاب الهـــلال ، عدد: 270 ، دار الهلال ، القاهرة ، 1973 (ص 49 ــ 56) .
(19) د. عباس الجرارى ، الزجل .... ، (ص : 82)

فصل الشوق والحزن

«قصيدة» قصيدة
رحلة زيارة

من زاوية البحث عن المواقف .
الفكرية فى ديوان « الحب
والمهزلة القرون »

د. سيد القادر الشاوى

1 ــ تبدأ قصيدة « همسة » من ديوان الحب مهزلة القرون (1) بتسجيل بعض المواقف الفكرية انطلاقا من فهم عنبية محمد الحمرى ، لشعر نزار قبانى كما يلى د

ا) ان نزار يمتع الناس بالكلمات .
ب) باللذات والقبلات .
ج) نزار أنفق عمره فى الغرام مراحقا .
د) يسود آلاف الصفحات .
هـ) يردد الازمات .

من المفيد بدءا ، فى محاولة لاشتشراف ابعاد التجربة الشعرية عند الحمرى ، الاشارة الى المفهوم الذى يعطيه نزار لدور الشعر . نزار ، « لن يكون الانسان شاعرا فى الوطن العربى ليس معجزة ، بل المعجزة الا يكون » (2) .. الجاحظ (الشعر فضيلة العرب) . نفس الموقف الذى ابدعه الجاحظ من منطلقات واقع مغاير تماما ، بحكم التطور ، يسقط نزار اطلاقية اخرى تؤكد ذات الجاحظ وفكره . الشعر المعجزة ، الشعر الفضيلة وانعدام كينونة الشعر بالنسبة للمواطن العربى « المبدع » هو المعجزة فى اجلى صورها . يلتقط نزار بكل حذاقة مقومات الفكر الخرافى الذى قولبه الجاحظ اعتمادا على تجربة واقع عصرم ، ليجعل منه فكرا قائما خارج التطور ، فكرا يشكل ولا يشكل أى ذلك الفكر الذى يبدع الفرد ، دون أن يكون الفرد هو الذى يبدع الفكر ويطوره ويدفعه الى الامام ، تحقيقا للنتيجة التى يود أن يصل اليها نزار فى الاخير ، بفضل الوظيفة الابداعية عن مجمل الواقع الذى يشكل الفرد .

ايضا الشعر عند نزار هو الرقص ، هو الرقص باللغة ، والشعراء يؤدون رقصة متوحشة ، لان الشعر مزروع فى الشاعر ، الشعر حصان جميل الصهيل ، كل واحد يركبه على طريقته الخاصة ، الشعر اذن سائل

شديد التبخر والتمدد . فأين الحقيقة الشعرية ؟ . نزار بكل بساطة وسذاجة يجيب لا شيء . ويكون عنبية محقا فيما ذهب اليه من خلال قصيدة «همسة» من أن نزار (لا يرى مليون قلب غام بالعبرات — والاخرين مشردين على الثرى آمالهم تنساب فى الفلوات) (ص 62 ، الديوان) .

2 — كيف يفهم الحمرى دور الشعر فى سنة 1968 ؟

فى معرض الرد على نزار ، يرمى الشاعر فقط ببعض المواقف ، لا تشكل رأيا تاما ، ولكنها مع ذلك هى الدليل الان فى فهم ما يقصده عنبية : (كل القصائد فى الغرام هزيلة — والشعر كان لاكدح الطبقات) (ص 64).

مبدئيا ، أطرح التساؤل الاولى ، هل استطاع الحمرى أن يخضع مجمل رؤياه الشعرية فى الديوان ، لروح هذا البيت الشعرى الرائع ؟ وايضا التساؤل الجزئى : ما المقصود بقصائد الغرام ؟

عن السؤال الاول ، من يقرأ الان ديوان « الحب مهزلة القرون » لا بد وان يخرج بالملاحظات الاتيـــة :

+ **الملاحظة الاولى** ان الشاعر الحمرى ينحاز فى الجـــزء الاول مـــن الديوان ، الى جهة التعريفات الخرافية التى اسقطها نزار على دور الشعـــر وهدفه ، فالشعر — المعجزة الذى لوح به قبانى هو ذاته الافتراض الذى اتهاته المؤسسات الاقطاعية والبورجوازية السائدة فى العـــالم العربـــى ، للتدليل على صحة (الاحداث التى تمطرها السماء) (3) . اى أن التعامـــل الشعرى مع الوقائع الموضوعية المحددة يتم وفق معطيات ذاتية آسرة ، يتغلب فيها عنصر الشعور الحسى على عنصر الوعى . ومتى كان الشعور الحسى هو الموجه ، اى هو الذى يقود الى « الحقيقة » — دون أن تكـــون موضوعية — يكون من المفروض ، ولا اقول من الطبيعـــى ، أن تكـــون للرؤية التى يهتدى بها الشاعر فى معرفة « كل شيء » ، هى رؤية الذات فى تعرفها على الواقع القائم خارجها . الوعى لا يكون الا تعاملا موضوعيا مع الواقع الملموس . عنبية فى قصائد (رؤيا — حلم — لو تعلمين — بعد أيام — انتظار ...) ، ينحاز بشعور حاد ومتوقد الى جانب المرأة الخرافية النزارية مع فارق واحد ، فهى عند نزار للامتاع الذاتى ، وهى عند الحمرى التى تعذب .

+ **الملاحظة الثـــانيـــة** : ان الشاعر الحمرى مـــن حيث يقف موقفا عدائيا لفظا من النتاج النزارى شعرا ، يعمد بالمقابل الى النهل من قاموسه الشعرى ، دون أن يكون ذلك موقفا فكريا يؤدى الى تمثل تجربته كاملة . ان هذا القاموس — المرأة الخرافية ، الذى تعارف عليه القراء فى شعر نزار على امتداد فترة طويلة ، تظهر بعض مفرداته واضحة تماما ، عند ما يتعامل عنبية مع المرأة والحب . يبقى المقصود بالضبط أن الشاعر عند ما يجنـــد كامل شعوره لكى يتخذ موقفا مبدئيا من المفهوم الشعرى النزارى ، يقصر

الى البعد الحدود فى تجاوز ذات المفهوم ، ومن ثم يسقط فى لسوك بعض البنيات — وان كانت فى معناها تؤدى غرضا قائما بذاته — الا انها المفردات التى استعملها نزار أو اى شاعر آخر . اننا هاهنا بطبيعة الحال امام الموقف الذى ينقض ذاته « ببراءة » الشعراء (عند ما يتعاملون مع موضوعات تكون ذات ارتباط بعواطفهم) ، وينقضه لانه لا يقوى على تجاوزه . حقيقة ان تجربة الحمرى تقف أمامنا شاهدا على « طراوتها » اى انها التجربة الابتدائية التى خبرها الشاعر فى موضوعات لها علاقة وثيقة بتجربته فى الحياة الاجتماعية ، الا انها التجربة التى كثيرا ما يفلح فى فلسفتها ويتقفو البورجوازية الصغيرة (4) (انظر النص رقم 1 فى آخر البحث) .

+ **الملاحظة الثالثة** : يلتقى الشاعر الحمرى مع نزار قبانى فى طرح جملة من الموضوعات المتعارف عليها فى (قصائد الغرام) . ولهذه الموضوعات علاقة مباشرة بالمرأة والحب واللقاء الاول والعينين والحزن ، اى جملة الموضوعات التى يستهلكها الشعراء فى طور حداثتهم الفنيةوالادبية (ان هذا الطور المعبر عنه هذا ليس قانونا مطلقا يمر به جميع الشعراء) تحت واقع شرطين : الاول ، الواقع الاجتماعى خلق من الحمرى الشاعر الذى يريد المرأة كذات اخرى ، ويريدها فقط ، وخلق من نزار الشاعر الذى وجد المرأة ، وايضا خبر عالم المرأة ، ومن ثم فتت أعضاءها الى جزئيات صغيرة ، وجد احساسه فيها لذة والما . الثانى ، مستوى الوعى الطبقى ، وهو نفسه حدد رؤيا الشاعرين تجاه المرأة ، وبه كان تعامل نزار مع المرأة تعاملا بورجوازيا صرفا وبدون تحفظ (يقول نزار انه أراد بذلك ان يصدم الوجدان العربى التقليدى ، وينسى ان البورجوازية تنسف كل الصلات العائلية) . وبه أيضا كان تعامل الحمرى مع المرأة تعاملا بورجوازيا صغيرا، الا أن طابعه العام هو التحفظ والعفاف والتسليم بقوة الاقدار فى توفير الحظوظ لمن تشاء وبما تشاء (5) (النص رقم 2) .

3 — من ضمن هذه الملاحظات اذن يمكن الان الاجابة عن السؤال الجزئى الذى طرحته من قبل بخصوص ما المقصود بقصائد الغرام ؟ ان هذا التعبير ذاته ، العام ، يفضح الى أى حد استطاع الحمرى أن يلتزم بموقفه المبدئى من شعر نزار ، والواقع انه لا يلتزم به ، لانه يسقط من حيث يقسم الشعر الى غرام ولا غرام فى ذات المفاهيم المتعارف عليها فى الشعر العربى . حقيقة أن نزار ذوب « الغرام » فى شؤونه الصغيرة والكبيرة ولكن أيضا من منطلق اعتبار ان هناك « ذلك » الفرق بين الرجل والمرأة ، وهو نفس المنطلق الذى تحكم فى تجربة الحمرى على امتداد (الحب مهزلة القرون) . ان المقصود بقصائد الغرام بكل تحديد — ودائما من خلال فهم الحمرى — ذلك النوع المرتبط بالعاطفة الانسانية ، اى بالجانب الذاتى من حياة الشاعر ، ان كل ما يتم فى عالمه الداخلى هو بطريقة أو

بأخرى من صنعه ويكشف عن حاله ، وقصائد الغرام هى لسان الحال ، اى لسان مجموع الرغبات الذاتية التى يكنها الشاعر تجاه موصوف آخر « المرأة » . ان الحمرى عند ما وضع نزار من ضمن شعراء الغرام ، بالطبع صنع لنفسه كادرا خارجهم ، كما لو انه أراد أن يقول : اننى لست شاعر الغرام . وبطبيعة الحال سيقف القارىء فى عالم تجربته على نفس المقومات التى تحكمت فى شعراء الغرام وفرضت عليهم مواقف مختلفة ومتباينة ، بحكم اختلاف وتباين مستوياتهم ونظرتهم الى الحياة ووضعهم الطبقى ووعيهم بالتالى ، وتكون الخلاصات : هذه التناقضات الواضحة التى طبعت موقف الحمرى تجاه شعر نزار برمته ، وبالتحديد ذلك التناقض بين موقف ذاتى وحالة موضوعية قائمة ، الموقف الذاتى فى تمثل التجربة العاطفية بكل أبعادها ، والحالة الموضوعية فى العدول عن التجربة العاطفية والالتزام بالواقع المرير ، أى الالتزام بنقيض الشعور البورجوازى الصغير ، نظا وممارسة .

4 — من هنا فقط يمكن أن نخلص الى تحديد فهم الحمرى لدور الشعر فى 1968 ، هذه السنة بالضبط لاعتبارين اثنين :

ا) هى الفترة التى صدر فيها الديوان ، رغم انها لا تعنى بأى حال الفترة الناضجة فى تجربة الشاعر ، انها فقط الفترة الابتدائية التى تمرن فيها على أداء اللغة والتعبير عن الاحساسيات العاطفية ، والتقاط بعض القضايا الاجتماعية دون أن يمتلك رؤية واضحة حيالها ، انه بمثابة الشاعر الذى يبحث عن كل شىء ولا يمتلك اى شىء .

ب) هذه السنة ايضا تعكس بوضوح جملة من التطورات الموضوعية فى الساحة الوطنية (بداية نهوض الحركة الجماهرية اضرابات عمالية واسعة انتفاضات فلاحية ...) عربيا ، هزيمة يونيو 1967 وما تلاها من احداث جسدت بالملموس هزيمة مجموع التكوين الطبقى البورجوازى الصغير للانظمة الوطنية فى العالم العربى ، وسقوط برامجها السياسية والعسكرية ، انها البداية الفعلية للمقاومة الفلسطينية ...

وبالتحديد فى عملية البحث الجدى عن المفهوم الشعرى عند الحمرى فى هذه الفترة بالضبط ، دون الوعى بهذين الاعتبارين ، سيكون بالفعل ، ضربا من البحث عن مجهول . الا أن هذه العملية ذاتها ستكون ناقصة ما لم نفترض ان الديوان (من حيث الفترة الزمنية) وبالنسبة للواقع الموضوعى فى بلادنا يأتى سابقا لبعض التطورات السياسية التى تبلورت عمليا فى 1968 . ان الاقرار بهذا لا يعنى على وجه الاطلاق تنحية وعى الشاعر عن مجمل التطورات التى شهدتها الساحة الوطنية — العربية .. ولكنه يعنى بكل بساطة وجود الشاعر خارج هذه الساحة وممتلكا لوعيه التام ، ولكن لفائدة الموضوعات التى اختارها كمستويات للتعبير فى ديوانه (الحب مهزلة القرون)

في نفس الموضوعات التى يربطها خيط الاهتمامات الذاتية من الحب فى اجلى صوره الى الواقع فى بعض جزئياته .

5 — ان الحمرى عند ما حاول كما سبق ان اشرت ، من قبل ، ان يتخذ موقفا مضادا لازار ، حدد مواقفه الفكرية شعرا على النحو الاتى :

الموقف الاول : ان الشعر ليس لذاته او لذات الشاعر ، بل لذاته ممزوجة بذوات الاخرين (ص 62) .

الموقف الثانى : ان الشعر يجب ان يوظف لصالح الجياع « والاخرين المشردين » « ولمليون قلب غام بالعبرات » .

الموقف الثالث : كل القصائد فى الغرام هزيلة — والشعر كان لاكدح الطبقات

ان كل هذه المواقف تبدو متقاربة فى تحديدها لدور الشعر وهدفه ولكن بشكل عام . اى من زاوية اخضاع العملية الابداعية لصالح عملية التطور داخل المجتمع ان التطور داخل المجتمع يعنى عمليا الاقرار بدور الصراع الطبقى رغم أن عنيبة الحمرى لا يفهم ذلك عند ما يتكلم مثلا فى (حديث عن المعركة) عن فلسطين ، او (الاكواخ) فى (الخبر الاول) (ص 78). ورغم تقارب هذه المواقف الا انها تعطى انطباعا واضحا عن الفهم المتطور — بالنسبة للواقع الذى عاشه الشاعر — لدور الشعر فى مجتمع مختلف اقتصاديا واجتماعيا ... الا أن الصيغة العامة ، غير المحددة التى تميز فهم الحمرى لدور الشعر ، تعكس بوضوح الموقف الذى يتراوح فيه بين الانحياز الفعلى جهة نشدان التطور ، وبين الانفراد بذاته لفترة اشباع نهمها العاطفى ، وتعكس أيضا التذبذب الذى يطبع مواقف المثقفين كفئة خاصة غير متجانسة ، ترفض ضمن ما ترفض النظام والتنظيم . ومع ان هذه السلبيات يمكن اعتبارها بداية تحول جدى فى حياة الشاعر ، يبقى ذلك التساؤل معلقا عن كيفية تجلى هذا التطور فى حياته ، وبصفة خاصة فى انتاجه الشعرى كموقف مبدئى وان كان لفظيا .

6 — ازاء تحديد مفهوم واضح لدور الشعر ، ينشطر الديوان على نفسه فى محاولة لتأكيد اتجاهين :

الاتجاه الاول — الاهتمام الكبير بالذات ، أى الاهتمام بما يربطها بعواطفه المفقودة ، او التى تبدو صعبة المنال .

الاتجاه الثانى — الاهتمام الصغير بالواقع ، أى الاهتمام بما يجعل الشاعر حاضرا ولو حضورا شكليا (على اعتبار أنه تحت تأثير استلاب ذاتى) فى حلبة الواقع المجتمعى ، من ناحية ازاء الصراع فيه ، ومن ناحية اخرى ازاء مناصرة غير مشروطة للطبيعة الطبقية التى يكون (هو) عنصر تحريض لارائها .

من البديهي أن الاتجاه الاول في الديوان يستغرق مرحلة (طفولة الشاعر) بكل آلامها وآمالها ، ومن ثم ينفرد بخصوصية التعبير عن الذات في الوقت الذي أراد الحمري أن يجعل بينها وبين الواقع تعارضا ، ردا بذلك على (القباني) . الا أن هذا الرد الشكلي بطبيعة تردده بين اختيار رأي منفرد . اي رأي خاص ومبتدع من الموضوع الذي وجد أمامه للمرة الاولى (المرأة — الحب) ، وبين تجاوز نفس الموضوع او طرحه على الاقل في صيغة مختلفة عن « موديل » نزار . الواقع اننا أمام اختيار صعب طالما ان الحمري فضل ان يكون شاعر (الغرام) والا يكونه في ذات الوقت. نشأ هذا الاختيار أصعب من معضلة تقوم على اعتبار ذات الشاعر بديلا لواقع الموضوعي ، كما لو ان هناك امكانيات للاختيار . الواقع يجذب هذا على الاقل استنادا الى ما حاول أن يثيره الحمري في ديوانه من قضايا ، وبالمقابل فهو يجذب المنهج الخاطيء الذي ابتدعه بعض الشعراء المغاربة للتعبير عن معطيات الوضع الاجتماعي والسياسي في بلادنا (6) . وكان ان فضل الحمري القيام بهذا الدور في اسلوب تعامله مع المرأة ، ومع الواقع معا . دون ان يمتلك رؤية واضحة ازاءها معا .

(المرأة) عند الحمري في قصيدة رؤيا (ص 8) — عدا أنها موضوعة في اطار للتأمل الشعوري المصرف — تأتي دائما في صورة واحدة ، مادة وصف (7) . هي المرأة — الحرافيه التي حولها الفكر البورجوازي الى سلعة تباع ، ثم وجد الشاعر نفسه وجها بوجه امام هذه المرأة النموذج، اوصافها تكاد تكون جاهزة . وبديهي ان عواطف الشاعر نحوها كانت هي جملة العواطف التي يطفح بها الشعر العربي ، نفس العواطف التي تكررت في الشعر الحديث في المغرب وتكاد تطبع فترة استينات كاملة (8) . (النص رقم 3) .

الواقع الصغير الذي يتردد صداه في ديوان الحمري كاختيار ثاني ، ليس هو مشروع بحث جدي عن المعطيات والوقائع التي تعج بها الساحة الوطنية ، فقط انه الاهتمام الصغير ، وهو يعكس جانبا محددا من مشروع بحث الشاعر عن موصوف آخر ، الحمري لا يأخذ الواقع كلا ، لا يرفضه كلا ، انه يجزؤه الى وقائع صغيرة (بطالة — جوع — بائع الماء — ماسح الاحذية ...) دون أن يبحث عن دلالات هذه الوقائع في اطار الوضع الاجتماعي والاقتصادي ، في محاولة لضبط قانون الصراع داخل المجتمع . واعتقد أن ما يثني الشاعر عن هذه المحاولة يتحدد فيما يلي :

1) غياب وعي سياسي بغياب الموقف الفكري تجاه ما هو ملموس.

2) مستوى الوعي الطبقي الذي يضع الشاعر أمام معضلة انتماء حقيقي لشروط حياته الاجتماعية ، وأمام تطلعاته .. في محاولة لاختراق جدار التذبذب والبحث عن بديل يرضي طموحاته الفردية ، ان الحمري لا محالة

يرتبط بواقع ما ولكن ارتباط سطحي ، اى انه يبقى فى حدود الاحساس الاخلاقى بمشكلاته وازماته .

٧ ــ يمكن ان نلاحظ الان ان الاختيار الصعب ، الذى سبقت الاشارة اليه ، يبقى قائما فى التجربه الشعرية ، لانه يشكل احدى عناصرها (المراة ــ الحب) ، المراة ــ الخرافية على طريقة نزار ليست الا مظهرا بارزا لمجموع التكوين البورجوازى الصغير الذى قدمته التجربه فى فهمها لباقى الموضوعات المتناوله كما ان الواقع الموضوعى ليس الا مظهرا اخر . وهذا التناقض بين الاحساس المفجع بالذات المسلبه ، لانها تحب ــ تكره ، وبين مجموع القضايا فى الاطار الاجتماعى ــ من تحديد هذا التناقض يظهر الان بجلاء كامل المفهوم الشعرى ومستوياته وحتى ادواته التى يستعملها الشاعر فى التعبير والاداء ، كمفهوم يخضع التطور لحساب التجربة الذاتية اى المفهوم الذى يقود الحمرى الى تصريف طاقته الابداعيه فى استهلاك الموضوعات المرتبطة بعواطفه وشؤونه الصغيرة . فالحقيقة التى أبدعها الشاعر (كل القصائد فى الغرام هزيلة ــ والشعر كان لاكدح الطبقات) تحولت فى ديوان الحمرى الى وهم حقيقى ، الموقف المضاد ايضا تجسده نزار ــ ولانه ليس موقفا مضادا سياسيا وفكريا ــ انكسرتحت وطأة الاتجاه الذى تمثل فى الديوان أكثر مما تمثل فى قصيدة (همسة) كقصيدة تفضح الافلاس لمحتوى توجه (شعراء الغرام) ، وتفضح أيضا الحمرى من حيث مثل الموقف المضاد لفظا . الان اذا كانت التجربة الشعرية فى الديوان تؤكد سيادة التفكير البورجوازى الصغير فان الموقف الفكرى فى الديوان من نفس المنظور يمثل اتجاهين :

ا) الاتجاه المرتبط بالتجربة الذاتية .

ب) الاتجاه المرتبط بالتجربة المعاشية فى الواقع .

٨ ــ من أجل تحديد وضعية الاخر ــ المراة فى ديوان الحمرى ، ومن نفس الزاوية التى أراد منها الشاعر أن يتجاوز القيم العاطفية المتعارف عليها بهدف رسم خطه الفكرى ، سأكون مضطرا أن أستعمل تعبير (الوضوح الرومانسى) لانه يكون التجربة الشعرية ويشكلها ــ ليس المقصود التجربة الشعرية المطلق ــ بل تلك التجربة التى ارتبطت فى الديوان بالمراة ، ثم ارتبطت بالواقع فى محاولة لوضع حاجز ما بين تلك المراة (مجموع القيم العاطفية) وبين الواقع (كهدف يقوم خارج الذات ، أى تبقى قيمته غائية)، الوضوح الرومانسى الذى نطق به الحمرى شعرا ، وعبر به عن هواجسه واحلامه حيال المراة ، وهو اذ يعكس الفترة التى كان فيها على الشاعر أن يحدد طموحه ويرسم له السبيل ، يعكس بالمثل الموقع الذى ظل يراوح فيه بين حب المراة وعذاب المراة .. انه بالتحديد الممكن الوحيد ، أمام تحديات الواقع الذى وجه الحمرى الى التسليم بـ (صحة) تراث موجود،

منعلقا بامكانية أعطائه نفسا جديدا ، ولكنه يقع فى نفس الوضوعات التى تمت المصادقة عليها فى الشعر العربى بالاجماع . (النص رقم 4) .

9 — الارتباط بالاخر فى تجربه الحمرى موضوعيا هو الارتباط بالقيم الاقطاعية — البورجوازية فكريا السائدة فى العالم العربى . ان هذا لا يعنى أن الشاعر يختار هذه القيم عن وعى ، بل ينحاز اليها كما ينحاز الحنوى (انغام واصداء (9)) ، او السولامى (حب) ، او رشيد المومنى (حينما يورق الجسد) لانها ترتبط خارج دائرة مفهوم الشاعر باطار تاريخى صنعته الفكر الخرافى ، وضمن شروط استمراره فى حلقته انها القيم التى ترتبط بالانماط الاساسية للفكر السائد فى المجتمع المغربى ومن ثم المجتمعات العربية . الارتباط بالاخر — المرأة عند الشاعر يجد تبريره الدينى فى الموقف العام للفكر السائد من المرأة ، ويجد تبريره ايضا فى شيوع العديد من التصورات المرتبطة باطارات تاريخية (الدين — علاقات الانتاج) . ولما لم يحاول الحمرى طرح الاسئلة المشروعة : ما هى المرأة ؟ ما دورها ؟ اخذ مباشرة بالتصورات المعروفة وعرضها شعرا . (النص رقم 5) .

10 — سأحاول أن أطور المسألة ، وأطرح التساؤل التالى : هل كان بامكان الحمرى ان يتجاوز المرحلة التى انطلق منها ؟ بمعنى هل كان يملك وضوحا فكريا يؤهله لطرح المسألة تاريخيا (انطلاقا من المرحله) نقديا (انطلاقا من مفهوم فكرى — سياسى) علميا (فى اطار الوضع الطبقى داخل المجتمع) ؟

النقطة الاولى : يرفض الحمرى أن يتكلم عن ديوانه الاول ، ويرفض ذلك لانه يعتقد أن تجربته فيه تعكس مرحلة متخلفة عن طموحه آنيا ، وهذا أمر طبيعى اذا قيس بواقع التطور . ان هذا الرفض يعكس تماما الموقف الاخلاقى الذى يحاصر الشاعر وهو لذلك يبدو رفضا مجانيا .

النقطة الثانية : التجربة الشعرية فى ديوان الحمرى ترتبط فى مضمونها العام بواقع ومستوى التجربة الشعرية فى المغرب والعالم العربى، وأعتقد أن المرحلة التى انطلق منها الشاعر فى ظل هذه التأثيرات اخضعته لمكوناتها الفكرية والاجتماعية وهو لذلك لم يكن مستعدا — انطلاقا من غياب وعى ناضج — لوضع تجربته فى تعارض مع سلطة هذه القيم .

النقطة الثالثة : ان المستوى الطبقى الذى عبر عنه الشاعر فى الديوان عكس القيم المتعارف عليها بخصوص المرأة والحب والحياة ككل ، ولذلك كانت هذه القيم أحادية الجانب ، بمعنى مفرغة من محتواها الايديولوجى (لصالح من ؟) . هل المرأة التى نعثر عليها فى الديوان هى فعلا المرأة التى كان يبحث عنها الحمرى ؟ الم يكن بالتحديد واقعا تحت سيطرة الفكر البورجوازى أساسا فى فهمه للمرأة ودورها ؟

النقطة الرابعة : وضعية المرأة ، ليس فى الشعر المغربى وكفى ،

بل وفى الشعر العربى ، جاءت نسخة طبق الاصل للقيم التى بدورها الفكر السائد على امتداد حقبة طويله (10) .

النقطة الخامسه : المرأة فى شعر الحمرى موصوعة فى اطار عاطفى صرف .

ـ قصيده (شاطىء ص 12) ـ الهمس الساحر ـ الروح والجمال ـ الدموع والمحاجر ـ الخجل .

ـ قصيدة (حلم ص 17) ـ رعشة القلب ـ ملهوفة ـ القبلات والصمت .

ـ قصيدة (ماتت الحسناء ص 19) ـ شفق الغروب ـ اليأس الشاحب ـ دمع الجفن .

قصيدة (لو تعلمين ص 22) ـ العبرات الهائمة ـ طيف ـ القلب الباكى ـ الاسى ـ الحنان .

ـ قصيدة (ياموت ص 24) ـ الفؤاد ـ الحزن ـ الدموع ـ الشوق ـ القلب .

ـ قصيدة (بعد ايام ص 26) ـ الفؤاد واللوعة ـ الهناء والفراق ـ اليأس .

ـ قصيدة (عند ما تغفى الشموع ص 28) ـ الارق ـ فؤادى من هواها ـ الحزن ـ طيف الحبيب .

« سترددين قصائدى عن وحدتى
تحكى غرامى والسهاد وحرقتى
فدعى فؤادك قبلتى
يا زاهرتى .. »

من هذا المنظور ذاته معقدا ومتشابكا ، يصبح الجواب عن التساؤل الذى طرحته من قبل ممكنا : ان الحمرى يفشل فى تقديم نفسه خاليا من شواغل المرحلة ولذلك فهو يلخصها بوعى سطحى وادراك مبهم. انه يقدم نفسه من ضمن التشكيلة الفكرية والسياسية التى يعرضها الفكر السائد للاستهلاك المحلى (ودائما يسقط فى مستنقع الغرغرة الطويله) (11)

11 ـ الوضوح الرومانسى الذى أشرت اليه فى البداية يجد محتواه الفعلى من جهة فى الوضوح الذى يطبع قصائد الحمرى (دون ان يكون هذا الوضوح موقفا فكريا) ومن جهة فى القيم العاطفية ، وهذا يعنى أن الشاعر يصدر فى تجربة الديوان الاول عن تصور خاطىء لطبيعة العمل الادبى فى مجتمع متخلف وبالنتيجة عن تصور خاطىء لدوره . معناه أن الحمرى اراد من تجربته أن تكون عنوان تفرده بتصورات هى فى الواقع خاطئة ، ومعناه أيضا أن الشاعر فى مسألة معالجة هذه القيم يبدأ من الخلف (بدءا من التصور العاطفى للحب ، الى التصور العاطفى للمرأة ،

الى التعلق أخيرا بصور الفكر الاسطورى — المرأة هى المظهر الذى يجب ان يغتسل فيه من الذنوب) ، الا أن ذلك فى التحليل الاخير لا يمكن فصله بداهه عن مستوى التجربة زمنيا ، وعن العلاقات التى كونتها وفى ذات الوقت عن ثقافته ووعيه . الصفر أيضا أن يقول الحلوى (دنيا من السحر فى اجفانها كمنت — وعالم خلف هاتيك الربى استترا) ، وفى تطابق غير تام معها يقول الحمرى (للافق مدت جفنها فى دمعة لم تذرف — وترددت اهاتها أغروده بالمعزف) (ص 21) ، يبقى أن الشاعر فى محاولة لحصر تجربته عاطفيا ، انتهى الى وصف تجارب الاخرين دون ان يكون هناك فى بعض الاحيان أى تعارض . ان الوصول الى هذا التحديد يعنى بالنسبة الى محاولة التأكيد على أن غياب الوعى السياسى والطبقى عن مضمون التجربة ، يعنى ،اما التزكية الشرعية للعلاقات الاجتماعية والفكريه الكائنة ، واحيانا الدعاية لها من زاوية خاصة ، فى وقت كان بامكان الحمرى فيه أن يطرح التساؤلات المبدئية ، كيف يجب ان أفهم الواقع الموضوعى ؟ وعلى اى اساس ؟ غيبت

12 — الحمرى ليس شاعرا فوق الطبقات ، ولا يمكن أن يكون ، وهذا يعنى بالضبط انه يصدر فى تجربته عن واقع محدد الملامح والصفات أى (من حياة مجتمع معين فى العقل الانسانى) ، هذا الطرح يجيب كما اعتقد على : من اين ينطلق الشاعر ؟ بتعبير « جارودى » (كل عمل فنى اصيل يعبر عن شكل للوجود الانسانى فى العالم) (12) . بمعنى ينطلق من ارضيه ملموسه بهدف الوصول الى تصور جزئى او كلى للوجود الانسانى ، لا اقول فى العالم بل فى المغرب . لقد تم ذلك عند الحمرى فى شكل ايديولوجى (الشعر) اولا ، ووفقا لعمل هو تعبير ذاتى عن البورجوازية الصغيره تانيا (الموقف) ، ومعنى هذا أن تصور الوجود الانسانى فى المغرب يحمل ضمنيا تصور الحمرى له متشوشا وغامضا ، ومبتسرا ايضا . الانطلاق من الواقع فى تجربه الشاعر يؤدى حتما الى تصور الواقع . ذلك التصور القائم فى الذهن انطلاقا من وعى يحدده سلفا ، جاء الوعى فى الديوان مشوشا ، فجاءت طبيعة التصور مشوشة . قلت القائم فى الذهن ، ذهن الحمرى ، المثقف البورجوازى الصغير . انه يقدم فى الجزء الاول من الديوان نماذج بشرية ، تنتسب بتفاوت ملحوظ الى البنية الاقتصادية والاجتماعية القائمة ، الا أن القاسم المشترك بينها، هو وجودها فى حلقة اقتصاد تبعى (الشحاذ — ماسح الاحذية — عاطل ...) . انهما بتحديد اكثر نفاية هذا الاقتصاد (النصوص 6 — 7 — 8) .

13 — يصل الحمرى فى الديوان بين الذات والواقع الموضوعى ، ولكنه وصل ميكانيكى بمعنى يتم وفق تحديد مسبق لعلاقة الشاعر بالمحيط الذى يتواجد فيه ، ويفهم متخلف الى ذلك . ولانه وصل ميكانيكى فقد جاء

بعيدا عن طرح المضمون الحقيقى لعلاقة العمل الادبى والفنى ببنية الواقع السياسية والاقتصادية (الخاصين بمجتمع معين) . ولان ذلك يتم بفهم متخلف فقد جاءت الصورة العامة للواقع مهزوزة ، ذلك أن الشاعر كان يبحث فقط عن نماذج يحدها تصوره الخاص لوضعها الاجتماعى ، دون أن يهتم بوضعها الاقتصادى ، بمعنى كان يبحث عن اطار عام يوظف فيه افكاره بعيدا عن التساؤل حول ماهيته .

14 ــ الواقع القائم بعلاته فى ديوان الحمرى يأتى مجزءا انطلاقا من فهمه له ، انه لا يوضح التناقض (بين المستغل والمستغل) ، ولا يرسم مجرى الصراع ، بل يعمد الى خلق تصور وهمى عن وضعية مزرية معاشة فعلا ولكنها غير محددة ، ان تصوره الاخلاقى يقف عند تلمس الظاهر بوعى جنينى مرتبط باحساس الشاعر نحو طبيعة القضايا التى يعيشها ، ومن ثم يريد التعبير عنها ، ولكنه ينسى أن (الطغيان الاقطاعى والبورجوازى على المستوى الاقتصادى والاجتماعى يصبح فى مجال الثقافة طغيان الاقطاع البورجوازى أيضا) بمعنى أن الحمرى يصل حتما الى تصور الواقع الموضوعى بطريقة مقلوبة ، أو هى طريقة أحادية الجانب .

15 ــ فى هذا الاطار هناك فى الديوان (ص 85 و 89) قصيدتان مضادتان . الاولى (حديث عن المعركة) تسجل بداية الحرب العربية الاسرائيلية :

ريح الشرق هبت من سنات
تريد العز للوطن الكبير
تباشير الضياء لنا انتصار
ونحن نخوض معركة المصير

والثانية تسجل نهاية الحرب العربية الاسرائيلية ، انها تسجل الهزيمة المدوية فى الوطن العربى .

يديك كانت تحيف تصنع من اصابعك السموم
قل لى اثقالك الشحون اليوم غضبا والهموم)

انهما يعكسان طبيعة الوعى ومستواه الذى يقدمه الديوان لا فى فهم الواقع الاجتماعى والسياسى فحسب ، بل وفى فهم وظيفة الذات . هذا يعنى أن مستوى التحليل الذى قدمه الحمرى فى معرفة ما هو موضوعى لم يكن وليد قضية بل امتدادا طبيعيا لمستوى معرفة الشاعر وقدرة تصوره ولذلك يقع فى نفس الخطأ ، بعزل الظاهرة عن مجمل القوى والعلاقات والروابط التى تحكمها . فى القصيدتين (الحرب ــ الهزيمة) فصلهما عن القوى الاجتماعية التى قادت الحرب وحصدت الهزيمة ، وفى الجزء المخصص لرصد ظواهر الواقع الموضوعى ، عزل الظاهرة (بطالة) عن محتواها الاجتماعى والاقتصادى وهكذا . اى أن مستوى التحليل فى الديوان يسير

فى خطين متوازين (الذات ــ الموضوع) ، دون ان يكون الرابط الــذى يحدد العلاقة الجدلية بينهما هو الذى يقود الى التعبير عن صحة وعيهما بمجمل الظواهر والقضايا المعروضة أمام الشاعر (الوعى لا يمكن أن يكون اى شىء غير الكائن الواعى) .

16 ــ فالبتر المتعسف بين الذات والوضوع قاد الى معضلة . على اى أساس يفهم الشاعر هذا الواقع المعقد والمتشابك ؟ أشرت من قبــل الى الموقف الاخلاقى الذى يطغى كمفهوم وحيد الجانب ، وهو ذاته يدلل على الحياد الذى اختاره الحمرى فى التعبير عن كل ما سلف ذكــره (ان الثقافة والادب تنتسب جميعا فى عالمنا الحاضر الى طبقات معينة وهــى مرتبطة بانتهاج سياسة معينة ، وفى الحقيقة ان ما يسمى الفن من اجل الفن ، الفن الذى يقف فوق الطبقات ، الفن الذى ينفصل عن السياسة أو هو مستقل عنها ، شىء لا وجود له) وقلت ان الحمرى يعكس فهما معينا ، ولان هذا الفهم كان معروضا عليه من الخارج ، اى من واقع تحليل فكرى سائد لعلاقات الانتاج وقوى الانتاج فى المجتمع المغربى ، فهو لذلك لا يخالف المعلومات الاولية التى تروجها الطبقات المستغلة عــن السلام الطبقى والاخاء والمحبة ، ولهذا السبب جاء فهم الحمرى تبريرا ، بمعنى أنه عند ما يعرض الظواهر الاجتماعية ، فهو يحاول أن يربطها بقوة خارجية (القدر) (انظر النص رقم 9) تمهيدا لعزلها عن مضمونها الحقيقــى (الاقتصـــاد) .

17 ــ اصل الى مستوى طرح بعض الاسئلة الجزئية :

1) هل كان بامكان الحمرى أن يقدم طرحا متقدما لعلاقة موضوعية بين الذات والواقع القائم خارجها ؟

2) هل كان بامكانه ان يأخذ بغير التفسير البورجوازى للمرأة ؟

3) فى محاولة لتحديد الظواهر الاجتماعية ، هل وقف أمام اختيارين . الاول ، تحديد طبيعتها ، الثانى ، ردها الى أصلها ؟

4) هل يسقط الموقف الفكرى والسياسى فى الشعر ؟

أن الشكل الذى كتب فيه الحمرى لا يقيم ادنى تعــارض بين دور الشاعر ووضعه الاجتماعى ، لان الفن ليس سوى أسلوب حياة (جارودى) ولكه أيضا الاسلوب الذى يضع خطأ فاصلا بين دلالات التقدم ، ودلالات التأخر ، بوعى وفهم صحيحين يطرحان : لمن الادب والفن ؟ لانها مسألــة مبدئيــة وأساسيــة .

النصــوص :

النص رقم 1 ــ

خجولة يغار بعدك الغروب والمدى
بوجنتيك حمرة كعاشق اذا اهتدى

ومقلتاك لى ، هما معا أريد مرقدا
بحيرتان كانتا تحدثان مسهدا (ص 8)

النص رقم 2 —

اذا كان يمتعنا قصيد فى الهوى
فلاننـــا نحيـــا مـــع الخفقـــان
لكننـــا واليـــوم يقتلنـــا الطـــوى
فلـــرب بيت للجيـــاع يـــواتى (ص 63)

النص رقم 3 —

وشـوقى الغريب فى لقائها بـــلا مـــدى
اذا التقت عيوننـــا وعانقت يـــد يـــدا

النص رقم 4 —

يـــا للدمـــا بالغروب وكم أثار خواطرى
فالقبـــة الزرقـــاء القت قلبها للشاعـــر
حمراء فى خجل تطل على الغريب الحائر
وتموت بالشاطىء بقايا موجة كخواطرى (ص 14)

النص رقم 5 —

الدمع فى جفنيك من الم يزيد عذابيا
يالى من العبرات هائمة تثير فؤاديـــا
فالنوم لا يحلو وذكراها تذيب زمانيا
اجثو أمام الطيف ليلا كم أروم مكانيا (ص 22)

النص رقم 6 —

جـــن المســـاء
والشمس تفنى فى احتـــراق
وصـــوتـــه
قـــد لا يطـــاق
« الماء » نداء فى اختنـــاق
طـــول الـــزقـــاق
والسطـــل حـــول السطـــل تبـــدو فى عنـــاق
مـــا ذا اكـــل ؟
أيـــن المبيـــت ؟
لا لا تســـل
واللص لا ، ما عاد يرعبه الضياء
هـــو بامع الماء الكئيب (ص 73)

النص رقم 7 —

حبيبتـــى مـــات الهـــوى

والطفل يلتهم السجـــار
صندوقه البالى بجانبه يغار
فالاصـــدقـــاء
للمهنة المعطاءة باتوا كثار (ص 75)

النص رقم 8 —

فى كـل يـوم
كـم وليـد
وغدا سيزداد العـدد
والحـر يقسـو
والحصـان بـلا وتـد
والعيد عندى كالحـداد
صوتى يضيع مع الجموع بلا جواب
فهـا هنـا تبكـى السمـاء
ولا بذار — وها هنا الصيف الجميل — ولا ثمار —
اليوت ها أرض يباب (ص 84)

النص رقم 9 —

أو ما كفاك الدمع فى صميم الحجر — والعابـرون
طريقهم وعلى سفـر
.وفى عيونهم حديث القبدر — الى متـى نظـل نحلب
كالبقـر ؟ (ص 80)

نوفمبـر 73

هـوامـش :

(1) الحب مهزلـة القـرون ، مارس 1968 ، مطبعـة الاندلس ، الـدار البيضـاء .

(2) نزار قبانى ، قصتى مع الشعر ، منشورات نـزار قبانـى ، 1973 بيـروت .

(3) قولة شهيرة للكاتب الصينى ، لوه سن

(4) المقصود بالضبط طبيعة فهم بعض الشعراء المغاربة لموضوعات المراة — الحب — الـواقـع .

(5) لا مجال للمقارنة بين نزار وعنبية ولكن بخصوص المراة يمكن ان يعثر القارىء على تصورات عامة مشتركة بينهما ، مع فرق واضح فى فهم كل منهمـا لدورها .

(6) اثيرت هذه النقطة من قبل فى دراسـة عن بندفعة (مجلة أقلام ، السلسلة الجديدة ، العدد 7) وبالضبط فى معرض البحث عـن الموقف الفكرى فى الشعر الحديث فى المغرب ، مـن الواقـع

الاجتماعي في بلادنا .

(7) يتكرر هذا الموقف في العديد من الانتاجات الادبية الصادرة في المغرب ، في الشعر والقصة بصورة خاصة (نفس التصور يلتقطه ادريس الخوري في مستوى مختلف بعض الشيء ، وهو حتما التصور الذي يلغي دور المراة ككائن اجتماعي — انظر مجموعته حزن في الراس والقلب) .

(8) الاشارة هنا تنسحب حتى على عناوين بعض المجموعات الشعرية التي صدرت في هذه الفترة (حب ، السولامي — اهداني خوخة ومات ، صبري — أشواك بلا ورد ، بندفعة).

(9) نشر دار السلمي ، 1965 .

(10) (لا ريب أن نشوء البورجوازية العربية اسهم في تزعزع البنية التقليدية للمجتمع العربي ، وتناول بالتحديد تفكيك القيم الطائفية والعشائرية والعائلية وظهر تناقض صدامي محدود بين القيم التقليدية هذه وبين قيم المجتمعات الراسمالية والاشتراكية . الا ان الاتجاه السائد حتى الان هو لصالح تكون مجتمعات استهلاكية عربية ، مع تكون متحدات انتاجية . والمراة العربية تجد نفسها أمام تجربة الاحتواء الجديد الذي يجرها نحو المجتمع الاستهلاكي . ذلك أن المجتمع الاستهلاكي بطبيعته ينزع الى تحويل الانسان الى حيوان مستهلك ، ويحتاج بشكل خاص الى المراة لممارسة استغلاله عليها من خلال شعائر « التحرر » و « الرقي ») (ص 28) ، د . خليل أحمد خليل ، المراة العربية والتغيرات الرئيسية في عصرنا — دراسات عربية ، يونيو 1973 العدد 8 — انظر ايضا ، المراة واليسار العربي ، عبد الله زخريا ، مواقف ، العدد 12 .

(11) تعبير لعبد الكريم الطبال .

(12) غارودي ، واقعية بلا ضفاف ، ترجمة حليم طوسون ، دار الكتاب العربي ، 1968 ، ص 225 .

الفلسفة وعلم الاجتماع فى آثار ماركس الشاب

لوسيـــان غولدمـــــان

قبل الدخول فى صميم الموضوع ، بهذه الملاحظات فى فكـــر ماركس الشاب ، نرى من المفيد أن نوضح ــ حسب وجهة نظرنا ــ كيفيـــة طرح مشكل العلاقات بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، بصورة عامـــة .

نعنى هنا بـــ **علم الاجتماع** كل تحليل نظرى للوقائع الانسانية ، يدعى القدرة على وضع علاقات ترابطية **موضوعية** ، وحتى قوانين ، تحدد هذه الوقائع وتنظمها بـــ **موضوعية** . كل هـــذا ، بمعزل عن اتخاذ موقـــف تقويمى ــ اخلاقى أو سياسى ــ من طرف الباحث .

ونعنى بفلسفة كل مجموعة من الاحكام المتماسكة ــ سواء بشكل واضح أم بشكل ضمنى ــ التى تقوم بوظيفـــة الرصد ، وكل مجموعـــة من الاكحام التقويمية لما هو كائن ولما يجب أن يكون ، وعند الاقتضاء ، لطبيعة وقيمة الابداعات الخيالية . (وبلغة اكثـــر بساطـــة ، «الاحكـــام التقويميـــة » لما يتعلق بالتحقيق والخير **Le Bien** ، وعند الاقتضـــاء ، الجميل. «مع وجوب ملاحظة» أن بعض الفلسفات ، كالعقلانية مثلا ، لا تعير بالضرورة اهميـــة لعلم الجمـــال) .

ان مشكل العلاقات بين الفلسفة وعلم الاجتماع يتحول من خلال هذا المنظـــور الى مشكل **الاستقلال الذاتى النسبـــى** ، أو على العكس مـــن ذلك الى مشكل لا انفصالية ، التحليلات النظرية واتخاذ المواقف المقومة سواء أكانت سياسية أم أخلاقيـــة .

هل نستطيع دراسة الوقائع الانسانية ، أى الوقائع الاجتماعيـــة والتاريخية ، بموضوعية من الخارج ؛ لاستنباط عدد معين من القانونيات، مع احتمال استعمال هذه المعرفة بعد ذلك لاغراض اخلاقية أو سياسية، أو من أحكام القيمة والتقريرات، وهل النظرية والتطبيق العملى ملتحمان ، دون انفصال داخل ادراك هذه الوقائع ، وداخل الحركة التاريخية ؟

الرياضية ، الفيزيائية والطبيعية ، وعلاقته بالفلسفة والابعاد التقويميـــة

فى الحالة الاولى ، نجـــد ان علم الاجتمـــاع علم من طراز العلـــوم

لا يمكن أن تكون الا عرضية . وكما هو الامر بالنسبة للرياضيات والعلوم الفيزيائية ، فان الفلسفة يمكن أن تلعب ، دون شك ، دورا مهما فى نشأة العلوم وفى تطوراتها الاولى ، ولكنها تصبح مدفوعة حتما ، وبسرعة ، الى فقدان كل دور فعلى فى التطور الداخلى للفكر السوسيولوجى، انطلاقا من اللحظة التى يكون علم الاجتماع قد حدد فيها مجاله ، ووضع — بكيفية اكثر واقل دقة — مناهجه الوضعية الاستقصائية .

وعلى العكس من ذلك ففى الاحتمال الثانى ، تكون الفلسفة وعلم الاجتماع — كرؤيتين للعالم — وكمعرفة وضعية بالوقائع الانسانية — غير منفصلين ، وخلافا لتطور العلوم الطبيعية ، فان على العلوم الانسانية ان تصبح أكثر فلسفية ، بالقدر الذى ترقى فيه الى معرفة اكثر وضعية ودقة بالموضوع الذى تنوى دراسته .

وأخيرا يجب علينا أن نطرح فرضية ثالثة ، تبدو فى ظاهرها وسيطة بين الطرفين المتضادين ، الذين اشرنا اليهما آنفا ، ولكنها يمكن ان تكون — فى الواقع ، وحسب وجهة نظرنا المحتملة — وحدها العلمية فعلا، والوضعية فى النطاق نفسه الذى توحد فيه بين متضادين لا يكون المفهومان الآخران فيهما سوى تعميمات مجردة واحادية الجانب . وهو الموقف الذى يرى أنه يستحيل ، دون شك ، فصل احكام الوقائع عن احكام القيمة ، والبحث الوضعى عن رؤية العالم ، والعلم عن الفلسفة ، والنظرية عن التطبيق العملى ، ويرى ايضا أن قطبى البحث والعمل ، لا تربطهما علاقة ثابتة ودائمة ، ولكنهما يوجدان ضمن مجموعة من العلاقات الممنية — حسب الموضوع والعصر المدروسين ، على نحو يخول للبحث الوضعى أن يستلزم — من بحث الآخر — باسم الصرامة العلمية نفسها ، موقفا اكثر او اقل موضوعية (دون الوقوع ابدا تحت طائلة وهم الموضوعية التامة) ، أو يستلزم على العكس من ذلك موقفا اكثر التزاما (دون الوقوع ابدا فى خطأ تبعية الفكر للعمل تبعية تامة ، وهو خطأ خطير نظريا وتطبيقيا)

ومن خلال صياغة المسألة بهذا الشكل ، يمكن أن تبدو واضحة ، ولا نملك الا أن نندهش ، لاول وهلة ، لكون النقاش حول العلاقات بين النظريات والعمل استمر أكثر من قرن ، دون ان نستطيع القول بأنه قد حقق تقدما كبيرا ، على الصعيد المنهجوى على الاقل . وعالم الاجتماع يعرف ، رغم ذلك أن هذا الجدال لا يتخذ طابعا نظريا بحتا ، وانه توجد خلف اتخاذ مواقف من هذه المسألة الاساسية — بالنسبة لكل بحث تاريخى ، اجتماعى وسياسى — بنى ذهنية ، واتخاذ مواقف عملية ، فى آخر المطاف ، تفسر البعث الدائم لحجج تعرضت للنقد منذ أمد طويل ، وتبدو مدحوضة فى ظاهرها . ولنضف ايضا بأن هذه الملاحظة نفسها تبين أنه من الصعب جدا ، عندما يتعلق الامر بالعلوم الانسانية،

ان يتبنى المرء أو يسوغ بموضوعية أول المواقف الموضحة آنفا ، وهو الموقف الذى نعته بالعلموية ، والذى يؤكد وجود علم موضوعى مستقل عن التطبيق العملى والاحكام القيمية .

من الممكن أن يبدو هذا المدخل بعيد الصلة عن موضوع مقالتنا هذه، ورغم ذلك فقد كان ضروريا، فى النطاق الذى يفسر لنا فيه سبب عثورنا من جديد — ليس فقط فى المناقشة العامة التى تدور حول المناهج فى علم الاجتماع ، بل حتى فى المجال المحدود جدا : مجال شرح الفكر الماركسيانى ((فكر ماركس) وتأويله — على المواقف الثلاثة التى اشرنا اليها أعلاه .

ورغم أن هذا الفكر — وبكل بداهة — يرتكز على فكرة وحدة النظرية والتطبيق العملى — فاننا نجد منذ فورلاندر Vorlander وماكس ادلر M x Adler وفارنر صومبارت Verner - Sombart ، حتى الماركسلوجيين (*) المعاصرين، امثال م. روبل ، كتابا يؤكدون اجتماعوية ماركس ، وعلى وجود علم اجتماع وضعى فى اعمال هذا المفكر ، مكمل على التوالى بعلم اخلاق او بفكر سياسى قائمين ، دون شك، على أساس علم الاجتماع هذا ، لكنهما يبقيان مستقلين نسبيا.

ونجد فى الطرف الاخر — ايضا — مفكرين مهمين كلوكاتش الشاب ، أو كارل كورش فى كتاباته الاولى ، يؤكدان على الطبع الفلسفى المتماسك الصارم لفكر ماركس ، ورفضه فصل الفكر عن التطبيق العملى ، الشىء الذى لم يتم الا بكيفية نسبية .

وما دام الوضع على هذا الحال ، فان الحل الذى يبدو مرجحا اكثر من غيره ، هو محاولة اثبات أن ماركس قد اتخذت ، فى الحقيقة ، الموقف الثالث ، وهو موقف نرى أنه يتفق بالفعل مع فكره ، كما يتفق فى نفس الوقت مع الوضع الحقيقى لابحث فى العلم الانسانية . ورغم ذلك سنكون ايضا قد تمادينا فى التبسيط ، لان فكر ماركس لم يولد دفعة واحدة ، كما خرجت منيرفا مكتملة من رأس جوربيتر ، ولكنه تكون تدريجيا، عبر صيرورة نجد التعبير عنها فى كتابات ماركس الشاب . وسيكون على غاية من الاهمية القيام ، فى يوم ما ، بدراسة دقيقة للكيفية التى طرح بها المشكل الذى يهمنا — بالتتابع فى مختلف كتابات (ماركس الممتدة بين) 1842 و 1845 ، أو حتى 1847 ، وذلك قبل أن يتوصل ماركس الى تكوين مواقفه الاساسية ، تلك المواقف التى تحمل، هى الاخرى ، علاوة على ذلك عددا معينا من التنويعات فى شروط تطبيق كل بحث خصوصى.

واختصارا فان الدراسة التكوينية لمشكل العلاقات بين الفلسفة وعلم وعلم الاجتماع فى كتابات ماركس الشاب تشكل مهمة ذات شأن بالنسبة للدراسات الماركسولوجية المقبلة . ونحن، طبعا، لا ندعى أننا سنعالجها بشمول تام فى حدود هذا المقال . وكل ما يمكن أن نفعله الان ، هو طرح

بعض الملاحظات عن العلاقات بين علم الاجتماع والفلسفة فى كتابات ماركس الشاب ، وهى ملاحظات يمكن ان تثير مسائل عديدة ، وتسهم فى ابحاث لاحقه نتمنى ان نقوم بها ، دون شك ، يوما ما ، نحن انفسنا، ابحاث ربما استطاع القيام بها باحثون آخرون قبلنا .

وهنا يجب ان نضيف ملاحظة جوهريه . اذا كان الموقف الفلسفى الذى يؤكد بوضوح استحالة الفصل بصفة جذرية بين التقريرات والتقويمات، وبين احكام الوقائع واحكم القيمة، ليس بالفلسفه على العموم ، ولكنه ولكنه فلسفه خاصه نسميها الجدلية ، فانه ، بالرغم من ذلك ، اذا كان هذا الفكر الجدلى — كما نعتقد — يطابق الواقع ، اذن ، فان كل الفلسفات حتى تلك التى تؤكد بجلاء امكانية ، بل ضرورة ، فصل النظرى عند المعيارى والتقريرات ذات الصفة الاجبارية عن الاوامر الشرطية أو المطلقة ، تتضمن فى **الواقع** مجموعة من التقريرات والتقويمات المترابطة فيما بينها ترابطا صميما دقيقا.

وهذا يعنى انه حتى وان وجدنا فى جميع اعمال ماركس الشاب ، فى نفس الوقت ، تقريرات وتحليلات عملية وتقويمات ، واتخاذا لمواقف سياسية وعملية ، فان هذا لا يعنى أبدا ان اعماله قد أتخذت منذ البداية طابعا جدليا . والواقع ن هذا الاخير يفترض الوعى بتلاحم هذين الموقفين ، وو **وعى** لا يعبر عنه بوضوح الا فى **الايديولوجية الالمانية** وخصوصا فى **اطروحات عن فيورباخ** . والطابع المميز لهذا كوننا لا نجد ماركس يطرح بوضوح فى اعماله مشكلات الروابط التى تصل النظرية بالتطبيق العملى ، وكذلك مشكل العلاقة الدائرية بين الشروط الاجتماعية وما هو مشروط بها ، الا عندما يتم استيعابه (ماركس) لهذا

وهذا يبرز الى أى مدى هى خطيرة تلك المهمة الملقاة على عاتق الوعى بالنواة المركزية للفكر الجدلى .

الدراسات الماركسيانية ، والتى تتمثل فى وضع وتبيين المراحل المتدرجة لاستيعاب الروابط غير المنفصلة بين النظرية والتطبيق العملى ، وفى نطاق العلوم الانسانية ، بين المعرفة بالمجتمع وتغييره .

ان تحديد المصطلحات فى العلوم الانسانية لشىء يتميز ،من دون شك، بصعوبة بالغة . وذلك بسبب بالطابع الحركى للواقع الذى تدرسه هذه العلوم ، وبسبب استحالة اى تعريف غير تكوينى . واذا ما اطلقنا رغم ذلك ، ومع الاخذ بهذه التحفظات ، علم اجتماع ، على كل علم مجتمعى يريد لنفسه الموضوعية والاستقلال عن اتخاذ المواقف العملية للباحث ، **ومادية تاريخية** على المفهوم الجدلى الذى يؤكد استحالة الفصل بين هذين النمطين من النشاط الانسانى (ويمكن أن نتحدث ايضا عن « علم اجتماع تاريخى » أو عن «تاريخ سيوسيولوجى» ، ولكن الاستعمال المزدوج لنفس

الكلمة : «سوسيولوجيا» يزيد فى صعوبة فهمها) ، أذن يمكن القول بوجود دراسية على غايه من الاهميه يجب انجازها ، وهى دراسة العلاقات بين علم الاجتماع وعلم الاخلاق ، أو الحق الطبيعى والسياسة (من جهه) والماديه التاريخيه (من جهة أخرى) فى مختلف الاعمال التى تبلور فيها فكر ماركس الشاب حتى **الايديولوجيه الالمانيه واطروحات عن فيورباخ** .

ومقالنا هذا كما ذكرنا آنفا ، لا يدعى تقديم دراسة معمقة بقدر كاف للمشكل ، ولكنه ينوى فقط تحديد أربعه معالم مهمة لهذا التطور ، بوضوح وعلى شكل فرضية ، وتعبير اكثر دقة : توضيح المفاهيم الاساسية المتعلقه بهده المساله ، والتى تحكم اربع كتابات ، أو اربع مجموعات من الكتابات ، تكتسى اهمية خاصة ، اى مقالات **الجريدة الرينانية ، ونقد فلسفة الدولة عند هيغل ، ومدخل الى فلسفة الحق عند هيغل** ، واخيرا **اطروحات عند فيورباخ**.

ونضف فورا بأن ماركس فى مقالات **الجريدة الرينانية** يوجد اقرب الى الموقف الثانى ، الذى ظن كثير من الشارحين أنهم وجدوه فى مجموع أعمال ماركس . وهو الموقف الذى يتضمن مجموعتين من التحاليل ، مستقلتين عمليا ، رغم امتزاجهما الشديد ، وهما : التحليلات السوسيو السوسيولوجية النظريه المحضة من جهة ، والعروض المعيارية ذات الطابع السياسى أو الاخلاقى ، من جهة اخرى ، والواقع ان ماركس فى الوقت الذى كان يدير فيه **الجريدة الرينانية** ، كان قد ابتعد ، كالكثير من الشباب الهيغلى ، عن المفاهيم الجدلية لهيغل ، ليقترب من فكر عقلانى شبيه بفلسفة عصر الانوار . ولقد سبق أن قام جورج لوكاتش ومؤرخون آخرون من بعده بتحليل هذا التطور لليسار الهيغيلى من الجدلية الى العقلانية، أو حسب تعبير لوكاتش ، الردة من هيغل الى فيخته . والعامل التاريخى الاكثر أهمية فى تفسير هذا التطور هو على الارجح ، واقع أن على كل فكر جدلى أن يستند فى اتخاذ مواقفه على الواقع ، وان الواقع الالمانى فى ذلك العصر لم يكن ثوريا بالقدر الكافى لامكان تبرير اتخاذ موقف جذرى .. ان اكتشاف القوة الحقيقية والثورية فعلا ، أى قوة البروليتاريتين: الانجليزية والفرنسية ، هو وحده الذى مكن ماركس وانجلز (ومن الممكن كذلك — الى حد ما — موسى هس ، ولكن هذا يجب أن يحلل عن كتب) من العودة الى موقف جدلى .

ومهما كان الامر ، ويجب قول ذلك صراحة ، فان المواقف السياسية لماركس الشاب ، والمضمنة فى مقالات **الجريدة الرينانية**، ليست اصيلة جدا . انها تعبر فحسب — وبطريقة نبوغية — عن افكار الديموقراطية الراديكالية ، وافكار العقلانية الفردانية ، ان على الدولة أن تمثل كافة المجتمع ، ولن يتأتى ذلك الا بضمان حرية التعبير ، اى ضمان حرية

الصحافة . أن تواطؤ الدولة مع المصالح الخاصة ، أى الامتيازات ، شر حقيقى ، يجب دوما فضحه ، كتعسف من التعسفات الخطيرة جـدا ، والتـى تقوم بها الدولـة .

وعلى العكس من ذلك، فان الاصالة الحقيقية لهذه المقالات تبـدو لنا كامنة فى التحليلات السوسيولوجية البالغة حدا كبيرا مـن الذكـاء والعمق . وهى تحليلات تمتزج كثيـرا — ودون شك — باتخاذ المواقف السياسية . ولكنها مستقلة حقوقيا عنها . واذ اخذنا بعين الاعتبار أن مقالات **الجـريـدة الرينانية** كتبت سنة 1842 — وان الكثير من هذه التحليلات لا زال يحتفظ حتى الان بكل اهميته ، فانه لا يأخذنا ريب فى اننـا نوجـد، منذ ذلك الحين ، أمام مفكر ذى مستوى استثنائى ممتاز .

ان السلسلة الاولى من المقالات التى خصصها للمناقشة التى دارت فى الدييت الرينانية حول حرية الصحافة ، ونشر هذه المناقشات ، لتكون منذ ذلك الحين تحليلا من ادق التحليلات ، تحلايلا ذا اهمية نهائية كبرى . فيما يخص العلاقة بين بنيات برهنة مختلف المتدخلين وبين المجموعـة الاجتماعية التى يمثلونها . الواقع أن ماركس لا يكتفى بملاحظة أن هؤلاء الخطباء يقفون ضد حرية الصحافة ، أو يتخذون موقفا من أجل حرية جد محدودة ، وانتقاد هذه المواقف باسم عقلانية الديمقراطية ، انه يلاحـظ ايضا — وهنا تكمن الاهمية الكبرى التى تحتفظ بها حتى اليوم هـذه النصـوص — أن البراهين التى اوردها كل خطيب لتدعيم قضيته ، تميز انواع الفكر الخاصة بالجماعة التى يمثلها . وهكذا فان ماركس عندما يبدأ الخطيب الذى تكلم باسم فئة الامراء ، يلاحظ انه يدافع عن الرقابة باسم الأوضاع والظروف القائمة . ويمكن ان يكون دليلا خادعما ومموها ، ولكنه طابع مميز ، تماما ، لمنظور هذه الفئة ، شرط أن نضيف ، رغم ذلك ، بأن صحة «الاوضاع والظروف القائمـة» ليست مبدأ صحيحا كليا بالنسبة لهذا الخطيب ، والجماعة التى يمثلها ، الا عندما يتعلق الامـر بفـرض سيطرة الحكومات والحد من حرية الشعب . ويظهر الان ، السبب الذى من اجله ظن هذا الخطيب نفسه — وبعد ان سجل أن الرقابة صالحـة لانها موجودة مسبقا ، وانها تنمو حتى داخل الاتحاد الجرمانى — مجبرا على اضافة أن حرية الصحافة ، كما توجد فى انجلترا وهولاندا وسويسرا، بعيدة عن أن تكون برهانا على صوابية هذه الحرية . وهى على العكـس من ذلك برهان اثبات ، فى النطاق الذى نرى فيه أن هذه الحرية ، قـد نبعت من ظروف معينة وخاصة ، أو كانت لها عواقب «مشؤومة».

اما الخطيب بالذى يمثل النبالة ، فانه يبدأ مؤكدا موافقته على حرية نشر نقاشات الدييت ، ولكن على شروط ان يعهد الى الدييـت نفسهـا بالبت فى اهمية وفائدة هذا النشر ، بطريقة تمكنها من أن تؤمـن اكبـر

قدر ممكن من الحريه لمناقشتها ، مع تفادى أى تأثير «خارجى» ؛ ويلاحظ ماركس ، بحق ، أن مفهوم الحرية ، فى كل هذه البرهنة ــ بعيدا عن أن يكون مفهوم الحرية العامة الذى تقول به العقلانية ــ يصبح مفهوم «حريات» ، المصطلح المستعمل دائما من طرف الارستقراطية العسكرية والكنيسة ، لتخصيص امتيازاتها . وهذا الخطيب لا يعتبر الدييت جمعية لممثلى المنطقة الخاضعة لمراقبة هذه الاخيرة ، ولكنه يعتبرها ، على غرار البرلمانات الفرنسية القديمة ، هيئة ذات امتيازات تماثل الفئة التى يمثلها هو نفسه ، والتى يجب عليها ان تحمى «حرياته» ، أى حرية استخدام امتيازاته . وعندما ينتقل هذا الخطيب نفسه الى مسألة حرية الصحافة ، يظهر اعتراضه عليها، بسبب خصوصى وخادع فى نفس الوقت ، وهو السبب الذى يرى ، حسب وجهة نظره : بما ان الانسان شرير بطبيعته ، فان كل حرية للتعبير تمكن ، فى نفس الوقت ، الصحافة «الشريرة» والصحافة «الخيرة» من الصدور بحرية، قد تؤدى الى نجاح الاولى التى ستؤثر على العقول بطريقة أكثر فعالية من الخيرة ، مع العلم بأن الصحافة «الخيرة» بالنسبة له ، هى تلك التى تضمن حماية الامتيازات الخاصة ، والحال أنه يعرف الروح الشريرة بأنها «الفطرسة التى لا تعترف بسلطة الكنيسة والدولة» و « الحسد الذى يدعوا لازالة ما يسميه الرعاع بالارستقراطية ».

وكما ذكر ذلك ماركس : بـ «ان هؤلاء السادة الذين لا يعترفون بالحرية كهبة طبيعية للاشعاع الكونى ، للعقل ، ولكن فقط كهبة اعجازية من طرف كوكبة من النجوم ، ذات الطالع السعيد ، لانهم لا يريدون تقبل الحرية الا كخاصية فردية لبعض الاشخاص أو بعض الدول ، وهم مجبرون، نتيجة لذلك ، على وضع العقل والحرية الكونيين فى باب الارواح الشريرة والهلوسات الوهمية التى تميز «الانساق المنظمة منطقيا». ولحماية الحريات الخاضة والامتيازات ، فانهم توصلوا الى الغاء الحرية الكونية ، من الطبيعة الانسانية» .

واخيرا فان ماركس ينهى تحليله باستشهاد يعبر ، بطريقة لافتة للنظر، عن الافق الارستقراطى وعن حدوده . ويضيف الخطيب ، بالفعل ، الى براهينه الاخرى ، الملاحظة التى ترى أن « فن الكتابة وفن الخطابة ، ليسا سوى موهبتين ميكانيكيتين تماما». ونعرف، فى الواقع ، الى اى حد يكون اتقان الكتابة والحديث نشطات ثانوية بالنسبة للارستقراطية .

ثم هاهو ذا الخطيب الثالث ، ممثل البورجوازيين ، يعلن موقفا مناصرا لحرية الصحافة ، ولكن بطريقة خاصة ، اذ انه يبين أن الصحافة مهنة كباقى المهن ، ويجب أن نضمن لها نفس الحرية المهنية التى تضمن لباقى المهن الاخرى ، ولهذا فهو يقترح ضمان هذه الحرية مع نفس

التحديدات المفروضة على النشاطات المهنية الاخرى ، الاعتراف بحق ممارسة الصحافة ، فقط ، لعدد معين من الافراد الذين تكون قد تبثت جدارتهم والذين تسلم لهم شهادة استحقاق .

لا نظن اننا نغالى اذا قلنا بأن بحث ماركس هذا ، هو احد تحاليل الابيستيمولوجيا السوسيولوجية التباينية الاولى ، بالنسبة للتاريخ العام للسوسيولوجيا ، والذين يصعب علينا التقليل من اهميته النهاجية . انه يمس فى الواقع نفس **المحور** (الذى ترتكز عليه) كل دراسة اجتماعية للواقائع الانسانية ، والاصناف الفكرية العامة التى تختص بها مختلف الفئات الاجتماعية ، ذلك المحور الذى تجاهلته واهملته اعداد وافرة من الاعمال السوسيولوجية ليس فى القرن 19 فحسب ، بل حتى فى يومنا هذا.

ان سلسلة المقالات التى كتبت حول افتتاحية العدد 179 من **جريدة** كولونيا تضع المبادىء نفسها لكل سوسيولوجية فكرية عموما ، والمكسر الفلسفى خاصة . ونورد هذا المقطع الذى يبدو لنا جد رائع : « ان الفلاسفة لا ينبثون كالفطر من الارض ، انهم نتاج عصرهم ، وشعبهم، تجرى منه فىآرائهم الفلسفية ، العصارات الاكثر لطافة ونفاذا ، والاكثر نذرة ودقة . انه نفس العقل ، ذاك الذى بنى الانساق الفلسفية فى رؤوس الفلاسفة ، والسكك الحديدية بأيدى العمال . ان الفلسفة ليست خارج العالم ، كما ان العقل ليس خارج الانسان ، رغم عدم وجوده فى الجوف» .

وفى سلسلة المقالات المكرسة لسرقة الاخشاب ، وضع ماركس العناصر الاولى — التى ما تزال — دون شك — غير مكتملة ، وبالضبط لعدم توفر طابع ديالكتيكى فيها ، لنظرية التشيىء ، مبينا كيف تتحول العلاقات الانسانية فى مجتمع قائم على الملكية الخاصة الى اشياء ، وفى حالة مثل حالة موضوع التحليل ، يبين كيف يصير الخشب اكثر اهمية من الناس ، الذين يضطهدهم ويقضى عليهم .

وفى هذه المقالات نفسها ، يوجد تحليل سوسيولجى رائع للتبرير القانونى لمسألة التحولات الاجتماعية الحالية ، بفضل تأويل العلاقات الموروثة عن القرون الوسطى — فى عصر كانت مفاهيم الامتلاك او الحيازة فيه ، تعطى مضمونا اجتماعيا مخالفا تمام المخالفة — بمصطلحات القانون الرومانى . اننا نركز هنا على هذين التحليلين الاخيرين ، لسبب بسيط ، وهو ان نظرية التشيىء — مثلها مثل تبرير نزع الملكية فى عرف الفلاحين بالنظر الى القانون الاقطاعى على انه حق الملكية المطلقة ، معروفا اليوم جيدا فى الادبيات السوسيولوجية .

واخيرا ، فان السلسلة الاخيرة من المقالات المكرسة للدفاع عن للمراسلة التى كتبها احد مزارعى الكروم من « الموزيل » والتى نشرتها

الجريدة وطالبت السلطات توضيحا بشأنها ، تكون ايضا تحليلا سوسيولوجيا رائعا للعقلية البيروقراطية وللاسباب البنائية التى تجد هذه الاخيرة نفسها بسببها ، ميالة بالضرورة الى تجاهل طبيعة كل احتجاج ضد الاجراءات الادارية ، والى اعطاء الحق للسلطة ضد هذا الاحتجاج. ولنورد من بين العديد من الملاحظات ، الملاحظة التى ترى أن السلطة حتى فى الاجراءات الذى تريد به فحص الشكاوى موضوعيا ،ستكون مدفوعة لان تعهد بالتحقيق الى موظف متعود على المشكل ، وهذا يعنى فى الغالب ان يعهد بها الى موظف شارك فى الادارة المجرمة ، رغم أنه لم يعد الان عضوا فيها . والحالة هذه ، فان موظفا كهذا سيكون عادة قد ترقى من منصبه ، وبالتالى فان الشخص الذى يجب أن يفصل فى هذه الشكوى، ليس فقط عضوا فى الادارة — وتبعا لهذا سيكون ميالا الى التأييد والمصادقة على ، تدابير الادارة — ولكنه سيكون ، أكثر من ذلك وفى كثير من الحالات، الشخص الذى ىيجب عليه أن يحكم على تدابير اتخذها هو نفسه أو قررها رئيسه الادارى القريب أو البعيد .

كل هذا يشير فى نفس الوقت الى اى حد أننا بالضبط ، فى الفترة التى كان فيها ماركس ما يزال يتصف بعد بضعف الطابع الجدلى ، وبالقرب — أكثر — من عقلانية عصر الانوار ، نجد الثنائية، التى كثيرا ما اعتقد بعض الشراح انهما عثروا عليها فى فكره اللاحق . والى اى حد يتضح ان ماركس لم يكن فقط مناضلا نشيطا فى صفوف الديموقراطية الراديكالية ، واحد كبار انصار فلسفة الانوار ، ولكنه كان أيضا أحد كبار السوسيولوجيين التجريبيين .

ولنضف ، خاتمين هذه الفقرة ، أن قيمة كل التحليلات السوسيولوجية التى ذكرنا ، تمكن — من بين ما تمكن فيه — فى كونها دراسات سوسيولوجية المعرفة ، مرتكزة على الاصاد فالعقلية المميزة لمختلف الفئات الاجتماعية ، ومن هنا بالضبط تكون هذه الدراسات صالحة وفى نطاق واسع جدا ، لان تدمج فيها بعد ضمن منظور جدلى . ومن هذه الجهة فان مفكر ماركس — وحتى فى الفترة التى كان فيها اكثر بعدا عن الديكالتيك — كان ينبىء منذ ذلك الوقت ، وبسبب التركيز على العلاقة بين بنى الوعى والواقع الاجتماعى ، بتطوره اللاحق .

ويمكننا تمييز وضع الدراسات السوسيولوجيه فى **الجريدة الرينانية** تقريبا بأنه : يوجد بالنسبة لماركس حق طبيعى وأخلاقى طبيعية تنبنى عليها أحكامه السياسية ، وباسمها يناضل . وفى مقابل هذا الاخلاق وهذا الحق ، ينتصب مع ذلك واقع اجتماعى ملىء بالاخطاء ، والهفوات ، واقع ينبغى تفسيره سوسيولوجيا ، يدرسه ماركس بمنهج **حتمى** وليس بمنهج **تكوينى** . مركزا تحليلاته على تفسير سببى للاصناف العقلية التى

يتركب منها وعى مختلف الفئات الاجتماعية .

ولكن هذا الموقف، سواء أكان ماركس واعيا بذلك أم لا ، يقع على النقيض من الفكر الجدلى ، مثله فى ذلك مثل موقف الاكثرية من الشباب الهيلغيلى فى ذلك العصر .

ان كتابه التالى : **نقد فلسفة الدولة عند هيغل هو** الذى يضعه من **جديد وجها** لوجه امام المواقف الاساسية لهذا الفكر . والكتاب غنى جدا، ولا يسعنا الان القيام بتحليل مفصل لهذا الكتاب، والذى يهمنا الان ، قبل كل شىء ، هو مشكل العلاقات بين النظرية والتطبيق العملى ، بين علم الاجتماع والسياسة ، وبين احكام الوقائع واحكام القيمة .

ولكن عند ما يتعرض ماركس لفكر هيكل ، مهما كانت الانتقادات التى وجهها اليه ، والتى سنتعرض لها فيما بعد ، فانه يجد نفسه امام فكر لا يشكل تقويماته باسم اخلاقية او حق طبيعيين ولكن باسم ما يعتقد انه الواقع حتى وان لم يكن هذا الواقع هو ذاك المعطى مباشرة على النمط التجريبى ، وانما صيرورة الروح الموضوعية، ومسيرتها نحو تحقيق الحرية . لكن ماركس ،وهذا جانب مهم (يمكن أن يفسر فى غالبيته بسياق العصر الذى كانت **جماعة الراديكاليين فيه تدعى الهيلغية بشكل اكثر او اقل** ، فى نفس الوقت الذى تتعارض فيه مع هيغل ، لا سيما فى اتخاذ المواقف السياسية) ،لا ينتقد هيغل باسم سياسية مبنية على الاخلاق والحق الطبيعى ، بل يتساءل عن الموضع الذى يوجد فيه صدع نسق يبنى احكامه القيمة ، ليس على ما يجب ان يكون ولكن على الواقع الموجود ، ويتوصل ، فى فلسفته عن الدولة ، الى نتائج جد متعارضة مع نتائج الراديكالية الديموقراطية ، بل يتوصل فى الواقع الى مجرد تفريظ للواقع الاجتماعى والسياسى الالمانى، كما كان بالفعل فى ذلك العصر . والمسألة الرئيسية فى الكتاب — بغض النظر عن هذه التحليلات المفصلة — هى مسألة نقد محايث للنسق الهيغلى ، ومن هنا بالذات كان ماركس مدفوعا لان يخطو خطوة هامة انطلاقا من عقلانية عصر الانوار ، نحو الفكر الجدلى .

والواقع ان ماركس — منذ الصفحات الاولى من الكتاب — يؤكد على النقطة الرئيسية التى ستميز بين جدلية هيغل المثالية والجدلية المادية المقبلة ماركس وانجلز ، والتى ستجعل من النسق الاول تبريرا للدولة القائمة ، ومن الثانية ايديولوجية ثورية . والنقطة الرئيسية التى يأخذها ماركس على هيغل هى كون هذا الاخير قد قلب العلاقة الفعلية بين الموضوع والمحمول ، بجعله من العقل ، الذى هو محمول قبل كل شىء ، موضوعا للتاريخ وبتحويله الناس الحقيقيين ، والمؤسسات الناشئة عن علاقاتهم العائلة ، المجتمع المدنى ، الدولة الى نظام المحمولات . ولكن هذا

النسق لا بد أن يضفي لاسباب داخلية ، رغم استخدامه بطريقة جد انتقادية، وبايمان أكثر رسوخا ، الى نتائج محافظة . والواقع أنه لا **توجد أية وسيلة لمعرفة** العقل الموضوعي ونزعاته الى التطور بسرعة أو ببطء **بكيفيـــة مباشرة وفورية** (فالمفكر لا يعرف سوى الهدف الاخير لتطوره) . ولهذا فان الفيلسوف لا يمكن أن يعتمد في اتخاذ مواقفه السياسية الى على مغالطة، وذلك باستناده على ما يسمى بالمحولات ، يعني المؤسسات القائمـــة . ولهذا فان اى استعمال نزيه لجدل مثالي كهذا ، يجب أن يفضي حتما ، اذا اخذ الامر بجدية ، وأراد المرء أن يتفادى ثنائية الكائن وما يجب أن يكون الى مواقف محافظة ، والى امتداح النظام الاجتماعي والسياسي القائم . واذا كان على الاحكام القيمية أن تنبني — في الواقـــع — على الموضـــوع الحقيقي للتاريخ ، واذا كان هذا الاخير لا يمكن ان يكون معروفا الا من خلال محمولاته التجريبية المدركة على أنها **مجردة من كل دينامية خاصة** . فان أحكام القيمة لن تكون الا تقريظا لما نعرفه عن العقل المطلق ، اى تقريظ ما هو موجود ، مع الغاء كل تقويم لتحويل محتمل .

ويبدو لنا ان هذا النقد الاساسي للنسق الهيغلي صحيح ، ولا نرى أي اعتراض يمكن تسجيله ضده ، وكل ما يمكن أن نضيفه هو أن تقريظ الواقع الموجود يمكن ان يكون تقدميا ، او حتى ثوريا ، وذلك عندما يكون هذا الواقع نفسه تقدميا أو ثوريا بجلاء ، كما كان الحال مثلا في الـــوقت الذي ظهر فيه (الواقع) — قبل كل شيء — بمظهر الدكتاتورية اليعقوبية أو الامبراطورية النابوليونية ، في حين انه صار رجعيا حتما في فتـــرات المحافظة والجمود ، مثل الفترة التي كتب هيغل فيها فلسفته عن الحق ، أو الفترة التي كتب فيها ماركس مخطوطة الكتاب الذي نحن بصدد درسه.

وفي مقابل خطـــا هيكـــل المتمثـــل في قلب العلاقـــة الحقيقيـــة بين الموضوع والمحمول ، يضع ماركس ضروره فكر وضعي وجذري في نفس الوقت ، يرى في الناس الحقيقيين ، وفي المؤسسات الاجتماعية (العائلة ، المجتمع المدني ، الدوله) الموضوع الحقيقي لحركة التاريخ . ولكن هذه الضروره اذا بولغ فيها الى أقصى حدودها لا بد ان تنتقل بمـــاركس مـــن الثنائية السوسيولوجية — السياسيه ، في مقالات **الجريدة الرينانية** ، الى المادية الجدلية . ولان ضرورة اعتبار الناس الحقيقيين فاعلين للتاريخ ، قد فهمت بصفة صارمة ، فانها تقتضي في الواقـــع :

1) ضرورة القيام بدراسة **تكوينية** للوقائع الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية .

2) ضرورة ادراك النظرية نفسها على أنها عنصر جزئي من النشاط التاريخي للانسان ، وضرورة ادراك الناس والمؤسسات الانسانية اللذان ندرسهما ، بوصفهما مساهمة — بصيغة أكثر أو أقل مباشرة — في تهيىء

وانجاز النظرية التي تكون في طور التكويـــن ، وباختصار ، فان ضرورة اعادة اصلاح وضع العلاقة بين الموضوع والمحمول تقتضي ضرورة وجود فكر جدلي ووضعي ، مرتكز — في نفس الوقت — على العلاقة الوثيقة بين النظرية والتطبيق العملي ، وعلى التماثل الكامل أو الجزئي بين موضوع الفكر ومحموله بين النشاط العملي .

ورغـــم ذلك ، فانه يوجد في الغالب الاعم ، وبصورة دائمة تقريبا ، تفاوت اكثر أو أقل اتساعا بين الحاجات المحايثـــة لتطور موقف نظري ، وبين التحقيق الفعلي لهذا التطور ، في الصيرورة التاريخية ، أو في السيرة الذاتية لمفكر ما . وقد كان **نقد فلسفة الدولـــة عنـــد هيغـــل** يستوجب ، مسبقا ، في نتائجه الداخلية ، تكوين فكر جدلي .

ولكن ماركس كان — كأغلب الشباب الهيغلي — مفكرا شديد الارتباط بمواقفه الراديكالية ، الديموقراطية والمعارضة ، حتى يتمكن من قبـــول مقتضيات فكر جدلي ، ولا سيما تلك التي تتعلق بتكوين تقويمات فقط ، انطلاقا من النزعات الموضوعية للبنى التاريخية الموجودة ، مادام لم يجد في هذه البنى **قـــوة ثورية موضوعيـــا** تمكن من وضع وفاق بـــين شروط ومقتضيات الفكر الجدلي والمواقف السياسية للشباب الهيغلي ، وباختصار ، فان اكتشاف **البروليتاريتين الفرنسية والانجليزية ، كقوى ثورية** ، كـــان يتموضع حتما بين الضرورة الضمنية لانتقاد الفلسفة الهيغلية ، وتكـــون المادية الجدلـــية .

بعد هذا نود أن نذكر بأن اكتشاف البروليتاريا ، نفسه كموضـــوع وكمحرك للثورة الاشتراكية ، لم يؤد بشكل مباشر الى تكون فكر جـــدلي أحادي منطقي . وعلى العموم فان بداية تكون وبلورة المادية التاريخيـــة والجدلية تحدد بالنصوص المكتوبة سنة 1843 وبداية 1844 والمنشورة في **الحوليات الفرنسية — الالمانية** ولا سيما في **مدخل الى نقد فلسفة الحق** عند هيغل ومع ذلك ، فان في هذا التأويل خطأ ، من حيـــث ان التكييـــف التاريخي ربما لا يخلو من اهمية في تطور ما بعد الماركسياني الى الماركسية لانه اذا كان من الثـــابت ان **المدخـــل** هو أول نص لمـــاركـــس ظهـــرت فيه فكرة البروليتاريا كطبقة حاسمة في تحقيق الثورة الاشتراكية ، فانه رغم ذلك ما يزال بعيدا عن الجدل ، ويتضمن حتى الان موقفا ثنائيا خالصـــا. ويتعلق الامر في العمق ، بمحاولة تركيبية بين كتابات 1842 التي **اقامت** الامال في التجديد الاجتماعي والسياسي على قوة العقل المستند على الاخلاق والحق الطبيعيين ، وبين المقتضيات الجدلية لـــ **نقد فلسفة الدولة عنـــه** هيغل التي كانت تريد أن تجد في البنى الواقعية للمجتمع ، وليس في سماء الايديولوجيات ، الموضوع الفاعل للتاريخ وللتقدم . ولان المواقف الاساسية لـــ مدخل **لنقد فلسفة الحق عند هيغل** مصاغة بشكل تخطيطـــي ، فانهـــا

تؤكد على ثنائية : فكر عقلانى يكون القوة الفاعلة للتاريخ ، ولكنه يبقى عاجزا ، ودون فعالية ، مادام لم ينجح فى التجسد فى واقع مادى ،، هذا من جهة أما من جهة اخرى ، فنجد هذا الواقع المادى ، الموجود فى ذاته، والسلبى على حدة ، الذى يمكن أن يصير — وقد يصير — فاعلا ، بفضل وبسبب نفاذ الفكر العقلانى فيه ، ويكفى أن نورد بعض المقاطع : « ان الثورات تحتاج الى عنصر سلبى والى قاعدة مادية ، والنظرية لم يسبق لها أن تحققت عند شعب من الشعوب الا عندما تكون تجسدا لحاجياته». ولا يكفى أن ينزع الفكر نحو التحقق ، فالواقع نفسه يجب أن ينزع نحو الفكر » . « حقا ان سلاح النقد لا يمكن أن يحل محل نقد الاساحة ، والقوة يجب أن تقابها بقوة مادية ، ولكن النظرية تصير هى الاخرى قوة مادية ، عندما تستحوذ على الجماهير » . «ان تحرر الالمانى تحرر للانسان، رأس هذا التحرر هو الفلسفة ، وجسمه هو البروليتاريا . ولا يمكن للفلسفة أن تتحقق دون الغاء وتجاوز البروليناريا ، ولا يكن للبروليتاريا . أن تزيل نفسها وتتجاوزها دون أن تتحقق الفلسفة » .

يبقى أن نتساءل : — لماذا رغم النصوص التى أوردنا ، ورغم وضوح البنية الثنائية لهذه النصوص بما فيه الكفاية ،ورغم طابعها الانتقالى، وكونها كتابة ثنائية غير جدلية — (لماذا) لم تبرزها الادبيات الماركسولوحية بعد — الماركسيانية الا قليلا . ويظهر لنا ان السبب يكمن ، قبل كل شىء ، فى كون هذه الادبيات نفسها كان لها طابع ثنائى غير جدلى ، وان ما كان يسمى ماركسية ، كان فى أساسه اكثر قربا الى مواقف **مدخل الى النقد الهيجيلى للحق** منه الى مواقف **اطروحات عن فيورباخ** — ويكفى — فى الواقع — أن نستبدل فى **المدخل** كلمة فلسفة بكلمة حزب (والحقيقة أن الامر فى كلتا الحالتين يتعلق بالمجموعة التى تهىء الايديولوجية) لنحصل على موقف قريب جدا من هذا الذى عبر عنه لينين فى كتابه **ما العمل** ؟ ولكن أيضا على مواقف نظرية معبر عنها ، بدرجة أكثر أو أقل وضوحا ، مواقف تناسبت مع التطبيق الفعلى والايجابى ، سواء بالنسبة للاشتراكية الديموقراطية الالمانية ، أم بالنسبة للبلاشفة ، اى لكل من المركزين للبناء الكبيرين النظرى للماركسية .

وتشكل **اطروحات عن فيورباخ** فى اعمال ماركس، اول نص احادىوجدلى متماسك ودقيق . ويبدو لنا أن لهاتين الصفحتين أو الصفحات الثلاث من الاهمية فى تاريخ الفلسفة الاوروبية ، ما لاكثر المؤلفات الفلسفية شهرة ، ولا نتردد فى مقارنتها بـ **مقال عن المنهج ونقد العقل النظرى و فينومينولوجيا الروح** ، لذا نفهم كيف أن تحليلا شاملا لهاته الصفحات الثلاث يتطلب اكثر من مجلد واحد ، وانه ليس من المتطلب التعرض له هنا. ولنكتف بالاشارة — كى ننهى هذا المقال — الى أن **اطروحات عن فيورباخ**

تطرح بحزم مسألة العلاقات بين النظرية والتطبيق العملى ، والتقريرات والتقويمات ، ومعرفة الوقائع الانسانية وتغيير العالم . والى ان جواب ماركس هذه المرة **احادى** ، و **تكوينى** بدقة وصرامة ، كما أنه يؤكد (الجواب) كون الموضوع الحقيقى للتاريخ ليس الفرد ولكن الفئة الاجتماعية النازعة نحو التوحد مع النوع ، والاطروحة الاولى — وقد ايدتها بعد ذلك الاعمال المخبرية ، وخصوصا اعمال جان بياجيه — انما هى احدى التأكيدات الاكثر جذرية على وحدة النظرية والتطبيق العملى ، ووحدة المعرفة والعمل ، لا لانها تحدد هذه الوحدة على مستوى الوعى والفكر فقط ، ولكن لانها تحددها قبل ذلك على مستوى الاحساس والادراك الاكثر أولية . «ان العيب الاساسى فى المادية السابقة كلها — بما فيها مادية فيورباخ — هو انها لا تدرك الشىء ، والواقع ، والعالم المحسوس الا فى شكل **موضوع** أوحدس ، وبطريقة ذاتية ، وليس **كنشاط انسانى** ملموس، أو **كممارسة**».

وتؤكد الاطروحة الثالثة استحالة أى مفهوم حتمى ، أو حتى مفهوم موضوعى للواقع الاجتماعى . وبما أن موقفا كهذا يؤدى دائما الى تفسير الفكر وسلوك الناس بالشروط الاجتماعية ، فانه يجب القول بأن هذه الشروط نفسها ناتجه عن هذا الفكر وعن هذا السلوك . ان كل فكر وكل نظرية يتموضعان داخل الصيرورة التاريخية ، ويؤلفان فى نفس الوقت محاولة للفهم وتدخلا . اما فيما يخص مطامح علم الاجتماع الموضوعى ، فانها تتصل بمحاولة «تقسيم المجتمع الى قسمين يكون أحدهما فوق المجتمع » (1) . وتأخذ الاطروحة السادسة على فيورباخ — وضمنيا على كل علم اجتماع موضوعانى — غيا بالبعد التكوينى .

وفى الاخير ، فان هذه الاطروحة نفسها ، وكذلك الامر بالنسبة للاطروحتين : التاسعة والعاشرة ، تؤكد كلها أن الموقف السكونى والثنائى ناتج حتما عن الخطأ الرئيسى الذى يكمن فى اعتبار **الفرد المعزول** فاعلا بالنسبة للتطبيق العملى ، وهو **خطأ يؤدى الى اخفاء وتقنيع الطابع** التاريخى للتطبيق العملى . ان الفاعل الحق هو المجموع ، اى النوع البشرى ورغم أن هذه الفكرة (التى يؤكدها ماركس) ما تزال تتصف حتى الآن ، دون شك ، بالعمومية ، ولكنها ستكشف بعد حين — باحلال واقع تجريبى ، وبشكل آخر عيانى ، أى واقع الطبقات الاجتماعية ، محل المجموعة النوعية التى ما تزال مجردة .

لوسيان غولدمان .

نقله الى العربية : محمد البكرى .

عن كتاب : الماركسية والعلوم الانسانية .

غاليمار : سلسلة (افكار) . باريس 1970 .

(*) = الماركسولوجيين : الباحثين المتخصصين فى دراسة آثار كارل ماركس .

(1) — ان العلاقة واضحة بين الموضوعانية السوسيولوجية وبين كل تقسيم أساسى للمجتمع أو الحزب الى قسمين مختلفين : الجماهير السلبية ، والحيويون النشيطون أو المنظرون الممارسون .

رسالـة مفتـوحة

محمـد الـواكـرة

الرجـل الـذى اعرفـه
عارض عهد المرتدين بعنف
طـاف بكـل الازقـة
وفى صدره نبضات المدينـة
الـركـام يتـراكم
منافذ الاغاثة مملوءة بالدم
والصدا يقطر من المراحيض
والمغـالق تمـزق اللحم
والحبل يشتهـى الحنجـرة
وصوت هـذا الـرجـل
جـرح الحلـق
قبل اشتعال الفضاء
حطم الاسمنت المجنون الضاغط بسادية على تنفس الرافضين
شبيها بالسنـدبـاد
قطـع البحار السبعه
شبيهـا بالنبـى
قطـع الصحـارى
اخترق كل الابـواب
والاسـوار ضخمـه
والهـواء قليـل
الرجل الذى تعلمت حبه
فى الاطفال الصامدين مثل شجر الاركان (1)
فى النفس الغنـى
بالحـديـد بالـدم
فى شيخوخة الجوانب المتهدله

برفض الاعشاب السامه
والـــرطـــوبـــه
بحجـــة وشـراســـه
فى الطرقـــات المنعرجـــة
يحـــرص بكـــل انتبـــاه
على الاكواخ والخيام الجائعة
الرجل الذى تعلمت حبـــه
فى الحضور المؤطر بالصلب
فى الكلمة التى لم يخنها ابدا
هـــذا الانســـان
هذا الرجل ذو اليدين المقيدتين
قال لى فى عمق زنزانته
من بين اغصان شجرة الحديد
التـــى تـــزهـــر
قـــال لـــى
— رغم رادارات حراس السجـــن
يـــا مـــلايين الشعـــراء
قفـــوا
قفـــوا .

---

(1) شجر يعطى زيتا من نوع خاص فى جنوب المغرب .

أنشودة الخروج من حالات الحصار

عبـد اللـه راجـع

على هودج من حروف البكاء جبينى : تقاطر فى
هجمة الدرب ، نقط فوق الرصيف
خيوطا من السهد ـ برصاء كانت دروب المدينة ..
.. معجونة بالبراز (اشتهيتك
يا شفرة لم تخبىء من الناس الا حبيبى)
يد الريح تبحث فى داخلى عن كلام يخبؤه القلب
(يا حارس الليل نم لست لصا)
على غفلة من نعاس المصابيح صادفت وجه ابى
رابط الغيم فى وجنتيه ، استفاق بكى حين ابصرنى
(خبريه عن الحزن يا من اذا بكت
يصهل اليتم فى رئتـى) ..
مد كفيه نحوى وتمتم : هل جئت ؟
حاولت ان استعير ولو بسمة ، فاستفقت ..
.. التفت .. وفى لحظة من عيون الاحبة خبأت
تحت المخدة وجهى ، وفتحت للدمع بابا .

صورة من العالم السفلى

تشرب من جفنى نعاس الدبح الهادىء
جلجلة العربات اليدوية أو
وقع الاقدام على اسفلت الحارة
بعد قليل تتحرك من غفوتها نافذة
تستيقـظ اخـرى
وانا سأفتح كالعادة كل خلايا جسدى
كى اتشرب من ديـوان الجـاره
لكنـى قـررت اليـوم
اشعـار هجـاء مختـاره

ان انفض فى عينيها ما تحمله الزواده :
سأحدثها عـــن ليلـــة امس
حين تعرت كتلة شحم تتكور
بين يـــدى بيـــاع الزيت
عنـــد غـــروب الشمس
بعد قليل تتقيأ كل الابواب رجالا
وبقـــايـــا أطعمـــة نتنه
تتخاصر فى الحارة اصوات الباعة والشحاذين
فأمـــد الى الشبـــاك يـــدى
تتسلل عبر خياشيمى رائحة البول المتبخر
وعلى واجهة المقهى ، كالعادة
يفتل شاربه الابيض ناطور الدرب ويلقى
أحلى مـــا يملك من كلمـــات
حيـــن تمـــر فتـــاة

حـــوار بيزنطـــى

ـــ أشعر بالحزن وئيدا يتسلق أوصالى / يجعلنى
حفنة ثلج أو يرشق ذاكرتى بالنسيان
ثمـــة شىء ينغل فى الداخل المسه
حين يصادفنى أرق يأكل من جمجمتى أو
حين أحدق فى وجه الانسان
ثمة شىء لا يحمل اسما يركبنى فى لحظات الصحو
فأنسى تاريـــخ حيـــاتـــى
ـــ ما ذا يحمل هذا التاريخ سوى الرعشة والاحزان
هل تقدر ان ترفع رأسك اذ
تنفـــر منك حـــروف اسمك
أو تتحول نقشا فى ذاكرة التاريخ
ـــ بل يحدث لى أن افقد ـــ احيانا ـــ اسمى
وشهـــادة ميـــلادى
اتهجى أعينهم حين يمرون قوافل أسرى
تصفع اسفلت الحارة ، اقرأ فى اعينهم
سورا من قرآن الحقد ، وديوان كلام ملغوم
ـــ هى رائحـــة الانسان المسموم
تملأ أرجـــاء الكـــرة الارضيـــة
ـــ وأنا النابت فى مستنقـــع احزانـــى
ـــ ســـأمشط شعـــرك

اعطيك بطاقة تعريف وجواز مرور
لن أصرخ : ديوان أنت بدون مسمى
أو قافلـــة مـــن سهـــر أزرق
تبحر من مرفا حزن كي ترسو في مرفا حمى
ساقـــول لهم ...
ـــ أنت اذن ...
ـــ مثلك لا اعرف كيف يصير الانسان
في رمشة عين اسدا أو ثعبـــان
إعترافـــات مـــؤقتـــة
تغازلنـــي واجهـــات المقـــاهي
كأن تضاريس وجهـــي لغـــات جـــديـــدة
وتأكل من رئتي احرف حين خبأتها في الدواخل
صـــارت قصيـــده
انا التيه : احمل في جبتي من غرائبكم حزمة
ومـــن المـــوت أخـــرى
واعبر كل المدائن ، كل المداشر ، اعشقكم
حين ارفضكم ، وعيوني جريده
انا التيه : اكبر في جسدي حين اصغر في
اعين الناس لا شيء عنـــدي
سوى وجبة من قصائد أطبخها بين حنجرتي والرئه
وحين أحدق فيكم أرى زمن الاوبئـــه
يغـــازل كـــل الجـــرائـــد
فأنقش خارطة للجحيم على عتبة القلب ثم أمزقها .
تتمـــة الحـــوار
ـــ ملعون هذا الزمن المتخشب في الرئتين
نأتيـــه فيهرب منا ، ينسل ونبقى
في منطقة الظل نفتش عن زمن أنقى
ـــ سأصـــارحك القـــول ...
ـــ اخاف من الكلمات اذا كشفت أسرار القلب
ولذا فأنا أهرب منها : اهرب من ملكوت الغم
خشية ان تفضحني اللغة الممزوجة بالدم !
ـــ لكنك تهذي ، هل يجديك الوهم
حين تخبيء وجهك في الرمل الطازج كي يبقى
جسمك شارة حزن متعتق
ملعون من يحمل أحزان الدنيا الموبوءه
ملعون من يكبر في عينيه الانسان

ـ 24 ساعة قبل بداية التاريخ
هذا اللغز المستعصي منذ بدايات العصر الحجرى
يقف الآن معرى : حزمة قيء وتفاهه
كى يغرس فينـــا هـــذا السكين
منتظرا ان يطلع فينـــا بروميثيوس
يحمل مصبـــاح عـــلاء الديـــن !
ـ ها انت ـ اذن ـ تحشر فى كفى راس الخيط
توقظ فى رئتـــى حديثا يوجعنـــى
ياكل من نضرة وجهى ، يدمننى
آه لم يغرس فينا الانسان سوى الحب
علمنا أن نصنع من سنوات الجدب مواسم قمح :
اعراسا ، وموائد للجوعى ، أوصانا
أن تفتح اعينا حين يعسكر فى الشرفات الليل
ان نصمد كالنخلة فى وجه القيظ وان
نتمســـك بالـــرمـــل
لكن ، قل لى : ماذا اعطينـــاه ؟
ـ .....
ـ ليس غريبا أن نصمت نحن الموتى
كان علينا أن نمسح عن جبهته عرق الزمن الغادر
كان علينا ان نغلق فى وجه خطاه التيه
لكننا لم نشعـــر اذ كنـــا نرثيـــه
انـــا نفتـــح بـــابا للحـــزن ..
ـ .. « وهل فاقـــد شـــىء يعطيـــه »
التاريخ يبدأ من الشارع
فى الواحدة زوالا مات صديقى بالسكته
(لم تتوقف رجل فى حارتنـــا)
كان المذياع يشق الجدران الرثه
وعلى الطرف الايسر من حارتنا كان الحلاق
كالعـــادة يلتـــى أول نكتـــه
فبكيـــت كثيـــرا ..
فى الثانية زوالا كانت سيارات الشرطه
تبحث عن بائـــع زيت مغشوش
حين ارتطمت جمجمة بالاسفلت الساخن
واختلط الزيت بمطـــاط العجـــدت
منذ الثانيـــة زوالا لم تتحرك رجل فى حارتنا :
اختنقت مـــن حنجـــرة المذيـــاع بقـــايا

اغنيـــة مختـــاره
وعلى الطرف الايسر من حارتنا كان الحلاق
يمتص دخـــان السيجـــاره
ويحاور ناطور الدرب الغارق فى الزرقه
فبكيـــت كثيـــرا
فى السادسة مساء غازلنى فرح مجنون
(حين اختلطت خطواتى بخطى الجيران)
من قلبى كان بطل على الانسان
من قلبى كان يطل على الانسان

أربعاء الفقيه بن صالح
1974 — 6 — 6

الشاعـر منصت للشعب

الطـاهـر بنجلـون

1 ـ تغير الزمن الذى كان العرب فيه يعتبرون كل شاعـر متنبيا ، انسانا طامحا للنبوة ، متأملا سماء صافية ، حيث لا بد ان تظهـر خطوط القدر ، وعلامات المستقبل . هذا المفهوم ابعد الشاعر عن الواقعي (اليومى والتخيلى) ، ثم دعم استمرار الصوفية ، صوفية لا تنفذ الى العمق ، مما جعل الشعر التقليدى مجرد غواية بالنسبة لها .

« ان الشاعر العربى اليوم ، كما يقول ادونيس ، يجب أن يحس فى ذاته انهيار هذه المفاهيم القديمة ، ويكشف هذا القناع الذى يغلف الواقع الحياتى . يجب أن يكون الشعر قدرنا الانسانى » .

ليس رائدا ولا نبيا ، يجب أن يكون الشاعر منصتا للزمن وما ينطق به ، ومنصتا لذاكرة الواقع أيضا .

ليس المقصود اعادة خلق الواقع ، ولا تكرار ما نراه ، بل هو أقل من كل مزايدة تجاه مفعول الكلمات المفرغة ، المنحطة ، والتى تتملق ولكنها تتطفو فوق السطح اللامع للنص . ان المقصود هو اختراق المرئى، والتوجه نحو الاساسى ، وهذا الاساسى ليس ما ينكشف لنا عادة .

هناك تقليد ثقافى دعم وجود ثنائية مقعدة : انفصال الحياة عن الشعر، انفصال الواقع السياسى والواقع الاقتصادى عن الشعر ، انفصال الجسم عن التخيل ، انفصال الحلم عن الثورة ، بينما يملك خيالنا طاقة كبيرة من الوجود والواقع ، وبالتالى يملك طاقة كبيرة من الاهمية فى مقارنتـه مـع حياتنا اليومية المفرغة من كل بعد خيالى ، والتى اصبح فيها واقع احلامنا عرضة للنكران . بالاضافة الى ذلك نجد صمود تخيل معطوب ، جامـد ، مغلق على اشكال اخرى من القول والفعل ، وهذا شىء محرج ما دام على التخيـل أن يـرفض كـل رقابـة .

ولا يمكن أن نقف الى جانب الحياة ، لان القصيدة يجب أن تكون الحياة نفسها ، فى حقيقتها الاساسية . يجب أن تعرى الموت الذى نزيفه ونسميه حياة ، اى اعطاء الشعر منطقته عن طريق انضاج حدوده التى تحصرهـا

الرغبات الظاهرية بين الحياة والواقـــع .

2 ـــ وقبل اعطاء تعريفى الخاص للشعر الحقيقى أحب القيام بفضح الخطر الذى يمثله الشعر المزيف ، اللاشعر الذى ينتشر مـــع الاسف فى معظم الدول المسماة بالعالم الثالث ، ونعنى به ما يسمى (الشعر الملتزم) بكل سهولة . اننا غالبا ما يحدث لنا ان نخطـــىء الصـــواب ونسقـــط فى الديماغوجية عند بحثنا عن الاخلاص والواقعية دون وعى منا بذلك .

ولنقل بسرعة : القصيدة شىء آخر غير الشعـــارات ، وواقعيـــة القصيدة ليست فى التطابق ، حقيقة القصيدة نكران للفقر ، وجمالها ليس فى القناعة ، انها غير التأمل والنحيب .

والشاعر المزيف هو الذى يفصل اراديا الشعر عن الحياة حين يجعل نفسه مركز الكون . هناك من يفصل الحياة عن الشعر دون أن يعلم بذلك حتى انه يذهب الى التفريق بينهما عند تسميته الاشياء ، بينما التسمية هى الالغاء دون اى انتهاك ، هى تحطيم الفعل نفسه للقصيدة ، استعمال الشعر كمحمول ، كشاشة ثانوية للانعكاس والانتقال ، رسم للعالم دون النفـــاذ فيه وتغييره . والنصوص او الاشخاص الذين يسمون الظاهرة ، ويظنـــون انهم ملتزمون ، عند كتابتهم لكلمات الحرية والبـــؤس والثـــورة الـــخ ... يساهمون بالفعل فى ابعاد الشعر عن وظيفته الحقيقية الكامنـــة فى القبض على الاصيل ، والذهاب اعمق ما يمكن فى ذلك .

ان الفعالية الثورية تكمن فى حقيقة القصيدة ـــ كتعبير عن الحياة بكل متطلباتها ـــ وليست فى الضروريات الاجتماعية المرسومـــة ، المسمـــاة بالمنقولة فى لغة مؤسسة عن طريف بنيـــات لغويـــة وذهنيـــة ثابتـــة ، والمعروضة وفـــق صـــدق الظـــاهـــر .

تصبح القصيدة حقيقة عند ما تتخلص من كل استيـــلاب ، وتأخـــذ حدودها تجاه كل الايديولوجيات ، وتعيد القوة الكامنة فى الواقع بالصورة والكلمـــة .

لا يمكن للشعر أن يكون الا حقيقة . والحقيقة بطبيعة الحال هـــى وحدها الثورية (غرامشى) ، يجب أن ينبع الشاعر من الواقع ليكـــون حقيقة ثوريا ، بمعنى أن يكون حرا ، كاملا ومستقلا (لا علاقـــة لهـــذا بالنبوة ، ولكن بمفهوم التحرر وتغيير الواقع) .

هناك أيضا واقع احلامنا وواقع اهوائنا . وقد كتب الشاعر جـــان بيير دوبرى فى هذا المعنى « انا من بين الذين لا يرون سطـــح البحـــر ، ولكن اعماقه وثقبه ووحوشه واشباحه . انا من بين الذين ذهبت عيـــونهم للافـــق » .

الشعر هو وحده الذى يستطيع تحويل الواقع الى شكل عجيب كما يقول رامبو « لن ينغم الشعر الفعل ، بل سيكون فى الامام » .

ان نكون فى الامام داخل منطقة اللغة الجديدة ، حتى نتكلم الى — مع الاخرين عند الحديث مع انفسنا . وينهض شعراء آخرون .

تحطيم اللغة المؤسسة هو الهدف الاول للشعر . ولا يمكن تغيير الواقع بلغة الطبقة المسيطرة .

3 — ليس هناك شعب عاش بدون شعر . ولكن عادة ما انكر شعر الشعب ولم يعترف به . والذين يتحبون هذا الحظ فى ابيسات متعفنة يتملقونه ويخونونه . وبدلا من الانصات اليه نصبح الناطقين باسمه مباشرة، ثم نكتب ما نريد . وفى هذه الحالات لا يموت الشعر ، ولكننا نحن الذين نموت بالشعر والحياة .

لننصت للزمن

ولننصت للارض

لا يمكن لاى شعر ان يولد من العدم . يمكن أن يولد من صمت . من جرح ، من ارض وشعب يقتل ببشاعة . الشعر يسخر من الجغرافيا . انه يد الشمس وسماء الاوطان الحبلى . البحر يتكلم والموج يعود بين يدى الطفل الذى يمزق الشراع . القصيدة حاجز فى طريق الزمن المستقيم. تتعلم بصعوبة قراءة النجم والحاح المستقبل .

قصيدة المستقبل هى وطن الرفض « ادونيس » .

4 — القصيدة تجمع لنفسها كل المعانى الاكثر أهمية ، والاقل آنية ، ولكنها الاكثر الحاحا . القصيدة ليست معادلة تحتل مكان تفسير العالم . انها علاقة جديدة بين الانسان والعالم . واللامعنى هو غواية محتملة ، فليس هناك شىء واضح ، ومن ثم لا تطلبوا من الشاعر ان يكون واضحا نفس وضوح المعلق الرياضى . حينما نطلب من الكاتب أن يكون واضحا نلح عليه الا يغير اسلوبه ، ولكن افكاره . اننا لا نبحث عن التعمية . بات

ولكن الشعر ليس الا انعكاسا للاعماق المعقدة . الحياة فى غناها ليست واضحة . والعلاقات بين فردين ليست بالضرورة واضحة ، والحب ليس شيئا واضحا . اذن فلنمسك عن مطالبة الشاعر بالوضوح .

5 — يذهب الشعر حتى يصل حدود الكلمات ، واكتشاف عذرية الافعال . وعملية اعادة اكتشاف هذه العذرية هو تحطيم اللغة . الشعر الثورى لا يمكن أن يفهم بلغة مقعدة ، انه خلق لغة جديدة . الكلمات كلمات. وبالضبط هى كلمات . خطيرة . اننا نتهم بها .

نحن الان لا نزال فى علاقة مع الكلمات .

ننتظر انتصار الكلمة .

6 — « فهم قصيدة هو اولا وقبل كل شىء سماعها » اوكتافيوباز. سماعها بالعينين ، جعلها تنفذ للداخل ، تسكن جسمنا وذاكرتنا

الحاضرة والمقبلة . هو أن نعيش القصيدة .

القصيدة لا تفسر — انها مفتوحة لكل الامكانيات وكل الاذان . انها في حاجة للمشاركات .

7 — اسبقية الاقتصاد (اللحظة الاخيرة) يجب ان تكون موازية لاسبقية الشعر . ليس هناك تحرر للانسان دون تحرر خصائص تخيله ، حلمه ورغبته . بيت

8 — لماذا يجب أن ننصت للشعب ؟ لا يمكن لفرد أن يعتبر نفسه ذا اهمية حتى يمركز نفسه في الكون . « هكذا يتكلم الشاعر المزيف عن نفسه باسم الاخرين في الغالب » كما يقول اوكتافيوباز . الشاعر الحقيقي يتكلم الى الاخرين عند تكلمه الى نفسه . انه يتكلم مع الاخرين .

الشعب هو القصيدة الوحيدة والعظيمة حينما يعبر عن فرحه أو غضبه ، أو حينما يرتج لنداء الحياة .

والشاعر ينصت لكل القوى المبدعة لشعب يتابع مسيرته .

سواء تحدثنا عن المراة ، الجنس ، المعمل أو الارض فهي نمط للمساهمة في تنمية وبناء وطن .

يجب أن يتوقف الشعر عن كونه امتيازا للمثقفين . انه في كل مكان وبداخلنا جميعا . ليس هناك شعر يسمى شعبيا وآخر يسمى شعرا بكل اختصار . ليس هناك الا شعر واحد ، ويتفق ان الشعب مالكه ، غير انه مبعد عن التعبير . بيت

9 — شعر الحرية .

خنق صوت ، ومنع حياة ، ليس مسا متعلقا بفرد ، وانما بمجتمع بكامله . الشعر يماثل هذه الورود الوحشية . انه يظهر في كل مكان ، بين الاحجار وفي القبور ، في الجسد ، في فرحة شعب ، في حفل ، في الصداقة والالم والحرب ، في السماء ونفس الريح .

انه ينصت للزمن ، وما يقوله مخيف ومعد ، يزعج الذين انكروا الحياة في انفسهم ، الذين يخافون المستقبل .

الطاهر بنجلون

باريس — ابريل 1974

نقله للعربية محمد بنيس .

بـــيـــان

اتحـــاد كتاب المغـــرب

اصدر اتحاد كتاب المغرب بيانا حول الوضعية الثقافية فى المغـــرب ولان البيان لم ينشر على القراء بشكل واسع ، نتيجة الموقف الذى اتخذته بعض الصحف الوطنية ، فنحن ننشره كواجب وطنى فى المرحلة الثقافيـــة الراهنة ، رغم مرور فترة ليست بالقصيرة على اصداره .

بيـــان حول الوضعية الثقافية فى المغرب

ازاء شيوع بعض المفاهيم والاراء المحرفة لمفهوم الثقافة فى المغرب والدور الذى يجب أن تضطلع به . وأمام الحملات التى تباشرها بعض المنابر شبه الفكرية على المعنى الحقيقى للثقافة فى بلادنا وعلى المثقفين المناضلين وبالنظر للدور التزييفى الذى تمارسه هذه الاراء على عقليـــة الجمـــاهير وسلوكها وتطلعاتها . وحرصا منا نحن اتحاد كتاب المغرب ، الجمعيـــة التى تستقطب الاصوات الثقافية والمبدعة فى اتجاه وطنى نضالى ، على ضرورة التصدى لهذه الافكار التى تعمل هدما فى كيان ثقافتنـــا الوطنيـــة وطموحاتها السياسية والاجتماعية ، رأينا من اللازم ان نسجل فى هـــذا الظرف الدقيق والخانق الذى تمر به بلادنا ، الايضاحات التالية :

1 — ان الثقافة تعبير فكرى عن الصراعات الاجتماعية ، وهى لذلك تعكس ما يجرى يوميا على صعيد حياتنا فى مختلف مظاهرها ، وتبلـــور جملة العلاقات الانتاجية والطبقية السائدة ، مقدمة صورا مختلفـــة عـــن درجات الوعى والمسؤولية ، وهى بذلك من مجموع الممارسات الفكريـــة والحياتية لشعب من الشعوب وتفصح عن تطلعاته وتوقه الدائب لتطـــور وتجدد مستمرين يزيحان من طريقه اسباب الحجر والجمود .

والثقافة بهذا المعنى ترتبط جذريا بالصراع العام الذى يجرى فى الحياة الاجتماعية والسياسية ، وتعتبر من اشد الاسلحة مضاء وحدة ، وهـــى لذلك لا يمكن أن تقف فى حيدة عما يجرى حولها من احداث ووقائع ، كما لا يمكنها أن تنسحب من الساحة الوطنية لتفســـح المجـــال لعناصر الهـــدم والتحريض بل انها تنخرط ضمن الصراع الطبقى الذى تخوضـــه الجماهير

المسحوقة متصدية للاعمال والافكار المعنوية للتغيير .

2 — ومن ثم فان قضية الثقافة فى بلادنا ينبغى الحديث عنها انطلاقا من الفهم السابق ، الذى يضعنا وجها لوجه مع القوى المتسلطة بفصائلها الاقطاعية والبورجوازية المتواطئة التى تعمل بما تملك من اجهزة للاعلام والدعاية والنشر على الزج بمواطنينا فى متاهات التجهيل وحشو ادمغتهم بالافكار المخدرة والمجهضة لكل طموح فى الانعتاق والتحرر .

3 — وبما ان الثقافة السائدة فى مجتمع طبقى هى ثقافة الطبقة المسيطرة فهى لذلك تحاول أن تثبت أن ثقافتها هى ثقافة المجتمع كله .

ان هذا الواقع يضعنا فى مجابهة فكرية مع الثقافة السلطوية ويحثنا على أن نتصدى انطلاقا من اختياراتنا النضالية لمعاقل الفكر الرجعى ومضامينه الاقطاعية البورجوازية المهنية على حياتنا الثقافية والاجتماعية والتى تضرب اهدافنا الرامية الى تحقيق مجتمع ديموقراطى متحرر من جميع اشكال القمع والاستغلال .

4 — فى مواجهة هذا المد التحريفى ، فان ثقافتنا ينبغى أن تكون سلاحا للتغيير يستهدف تأسيس قيم ثقافية تقدمية وأداة للتوعية السياسية والاجتماعية سيما فى مجتمع كمجتمعنا تسوده العلاقات الاستغلالية .

وان الكتاب والمثقفين التقدميين فى المغرب لملزمين أكثر من أى وقت مضى ، أن يقيموا صرح ثقافة وطنية حرة وجديدة تستفيد من الينابيع الثرة والحية من تراثنا وحضارتنا القومية وتتطعم بروافد الفكر الانسانى التحررى مباورة القيم الثقافيه والاجتماعية الاصيلة التى تنبض بها جمهير الكادحين والمسحوقين فى اتجاه يذيب الحدود الفاصلة بين المثقفين والجماهير ويقضى على الفكر النخبوى ويقود الى التحرر الشامل لشعبنا وثقافتنا .

وان مجابهتنا وحركتنا هذه ان تكون متأصلة وراسخة الا اذا استبعدت من طريقها كل نزعة عفوية واتخذت لها الممارسة العملية المخططة علميا قاعدة للارتكاز وسندا للانطلاق .

ونحن ندرك بعد هذا أن الحصار المضروب على الثقافة والقمع الذى يتعرض له الفكر فى المغرب لا يمكن مواجهتهما الا بوضع القضية فى سياقها السياسى والاجتماعى ، وذلك بربط الكلمة بالممارسة النضالية .

شروط الوعى بالظاهرة الثقافية فى المغرب

1 ــ ارضيـــة المشـــروع

سجلت بداية سنة 1974 ، على مستوى الانتاج الثقافى فى المغرب، تطورا ملحوظا ، تجلى بشكل خاص فى صدور العديد من الدواوين الشعرية الى جانب بعض الروايات والدراسات الثقافية العامة . ويجب أن نؤكـــد ان مدلول هذا التطور يفتح ــ بالدرجة الاولى ــ امكانية جديـــدة لتتبـــع ودراسة اتجاه ومسار الثقافة الحديثة فى المغرب فكرا وابـــداعا ، مـــن منطلق اعتبار أن هذه الثقافة تساهم بشكل أو بآخـــر فى اثـــراء واقعنـــا وتساهم فى انضاج العناصر المكونة له .

ان هذا التطور فى حد ذاته يبدو جديدا ، اذا وضعنا فى الاعتبـــار وضعية الكتابة والنشر فى المغرب ، ولكن ، وفى ظل تأثيرات تعيق التطور الثقافى من جهة وتعيق نموه الطبيعى ــ يبدو متفردا ، اى أنه ولاول مرة يطرح قضية ذات أبعاد متعددة : فيها وضعية الكتابة والنشر فى المغرب ، وفيها البادرات الفردية لبعض مثقفينا فى محاولة لتخطى الوضعية ، وفيها واقع ومستوى الثقافة والفكر فى المغرب ، وفيها أخيرا الحواجز والسدود التى تضعها عقلية تجارية سائدة (بحكم غياب وعـــى فكـــرى) فى وجـــه الامكانيات الثقافيـــة الموجودة فى بلادنـــا .

الا أن هذا التطور يطرح بالمقابل مستوى وتوعية الانتـــاج الـــذى يظهر من حين لاخر فى السوق الثقافى ، كونه من جهة يتعلق بحالات فردية، ولكنها متوفرة ، وتزداد توفرا . وكونه من جهة اخرى يدفع بالضرورة الى اثارة تساؤلات اولية ، ومن الطبيعى أن هذه التساؤلات هى التى يجب أن تجدد ، الى اين تتجه الثقافة المغربية ، فى الشعر والقصـــة والروايـــة والمسرح والفنون التشكيلية والاغنية ... ؟ وعلى اى أساس ؟ وكيف ؟ . ومعنى هذا أن الاقرار مرحليا بتطور الانتاج الثقافى ، لا يجب أن يدفع بنـــا الى التسليم فى نوعية التطور ، لان ذلك قضية اساسية ومركزية . نوعيته بشكل خاص ، لان الذى يجب أن يدخل فى الاعتبار هو : ماذا تقدم هـــذه

الانتاجات من جديد ؟ اننا نعترف بكل وضوح أن بين هذه الانتاجات تفاوت منحوظ ، وهو نفسه الذى يدفعنا الى اثاره الظاهرة ، ويدفعنا فى ذات الوقت الى وجوب الاحتياط ازاء الظاهره ، لان الذى يحدد التطور الثقافى بشكل اساسى هو كيفه ومنهجه ، وليس كمه وتراكمه .

يبقى ان نفهم ان ظاهره الانتاج الثقافى هذه السنه ، تثير فى المقام الاول ، وضعيه النشر فى المغرب ، وظروفه ، وهى قضيه يجب ان تتوفر لها جهود جباره ، لا يمكن حصرها ، ويمكن اقتراح اشكالها ، لوضع مساهمه الثقافه فى المغرب ، فى مصاف الانتاج الثقافى عربيا . وسيكون امام مجله (الثقافه الجديده) هذا الواقع الثقافى العام بعلاته وقضاياه . واذا قلنا اننا لا نملك الحل السحرى ، فهذا صحيح ، ولكننا مع ذلك نملك وعيا يسمح لنا بالمساهمه فى بلوره المسار الصحيح لثقافة تطمح أن تكون ثقافه تغيير اجتماعى ، بالنقد والتتبع والمراجعة .

ان هذه المهمه تعلنها المجلة ، لانها ترى ضرورتها ، ولكنها تعلنها للمثقفين من موقع اعتبار ان ثقافتنا الوطنيه لا يمكن ان تنمو وتتطور وأن تتجذر الا بفهمنا جميعا لمضمونها العام ، وهذا المضمون موضوع بدون ريب كمهمة للمعرفة ، للنقد ، بكمة للتطور . هذا الطموح يوازى بكل بساطة طموح مجموع المثقفين ، لاننا ننطلق من أزمة موضوعية قائمة ، وسيكون امامانا أيضا أن نعرف كيف نتجاوزها . هذا فقط علينا أن نضع القارىء امام الواقع الثقافى الذى يعبر عنه الانتاج الصادر . انه انتاج ليس كله فى مستوى واحد ، ولا يدعى أن يكونه ، لاننا نعرف بكل وضوح أن علاقات الانتاج السائدة ، تفرز مضمونها ثقافيا بأساليب مختلفة ومتباينة. ولذلك فمواجهة الانتاج الثقافى فى هذه المرحلة ، وفيما سيأتى ، يجب أن يبرز بكامل الجراة مساره وطبيعته ، لان ذلك بالضبط هو الذى يشرح الى اى حد يمكن للعامل الثقافى فى مجتمع متخلف أن يساهم فى تشكيل التطور، أو على الاقل أن يؤكد حضوره .

واذا كنا نعتقد أن هذه المهمة ظلت غائبة لفترة طويلة فلان الحياة الثقافية فى بلادنا ، تحت ضغط شتى أنواع الاستيلابات الفكرية والسياسية بقيت عاجزة عن طرح بديل يكون فى مستوى المرحلة التاريخية ، بعجز المثقفين انفسهم ، العجز الذى يعنى ضمنيا ضآلة الامكانيات ومحدوديتها، وانعدام الفرص المتاحة ، وايضا غياب وعى فكرى متقدم يكون مرشدا للعمل ، يكون دايلا .

ان هذه المقدمة ، تسمح لمجلة (الثقافة الجديدة) بوضع قائمة أولية ، تقوم مقام تعريف جزئى بالكتب الصادرة ابتداء من يناير 1974 علما بأن هذا التعريف سيكون بطبيعة الحال دون مستوى البحث الموضوعى

الجاد (وتلك مهمة اخرى) ، ولكننا مع ذلك نعتقد أن حصرا زمنيا لهـذا الانتاج فى الوقت الحاضر ، سيفتح امكانية متواضعة أمام المثقفين للمساهمة فى تشكيل وجودنا الثقافى وامداده بمقومات البقاء والاستمرار . عبر حوار ديمقراطى واسع ، موضوعى ، يتوخى — كحد ادنى — اتضاح شروط التغلب على أزمة الثقافة الوطنية .

وفيما يلى قائمة بالكتب الصادرة خلال فترة ما بين يناير — غشت 1974 : مبتمث

— ابحاث فى المسرح المغربى ، (حسن المنيعى ، مطبعة صوت مكناس) 188 صفحة .
— الشعر الوطنى فى عهد الحماية (ابراهيم السولامى) دار الثقافة — البيضاء .
— أضواء على مشكل التعليم فى المغرب (د . محمد عابد الجابرى) — دار النشر 155 صفحة .
— جولات فى مغرب الامس 1872 (عبد المجيد بن جلون) — دار الكتاب — البيضاء .
— دوكامو (الطاهر وعزيز كتاب مترجم) دار الكتاب — البيضاء .
— صراع المذهب والعقيدة فى القرآن (عبد الكريم غلاب) دار الكتاب اللبنانى أواخر 1973 .
— المغتربون (رواية) (لمحمد الاحسانى) دار النشر 160 صفحة
— اكسير الحياة (رواية) (لمحمد عزيز الحبابى) روايات الهلال — القاهرة .
— حاجز الثلج (رواية) (لسعيد علوش) دار العلم للملايين — بيروت . مبتت ح
— بامو (رواية) (لاحمد زياد) دار الكتاب . 178 صفحة .
الشابل (مسرحية) (لمحمد زنيبر) دار النشر 136 صفحة .
— معركة واد المخازن (مسرحيه) (لحسن الطريبق) كريمادس — العرائش .
— الحزن يزهر مرتين (شعر) (لحسن الامرانى) النهضة فاس.
— وجه متوهج عبر امتداد الزمن (شعر) (لمحمد بنيس) — النهضة — فاس .
— النزيف (شعر) (لرشيد المومى) — النهضة — فاس .
— اصفار خارج اليمين واليسار لهناوى أحمة (شعر) مطبعة المعارف البيضاء . مبتم
— وازهرت شجرة الحديد (شعر بالفرنسية) (لعبد اللطيف اللعبى) منشورات « أوزوالد » باريس . نشرت بعض قصائده

في مجلة (الكلمة) العراقية عدد يوليوز ، وفي العدد 28 من مجلة مواقف البيروتية .

- حديث الجمل (شعر بالفرنسية) (للطاهر بن جلون) منشورات ماسيرو — سلسلة (أصوات) باريز 1974 .
- ما بعد آليه (شعر) (لحسن الطريبق) كريماديس ، العرائش

بالاضافة الى الرسائل الجامعية للاساتذة :

- مصطفى الشامي .
- محمد عباس نور الدين .
- مريم حكم .
- عبد القادر زمامة .
- محمد الخمار الكنوني
- محمد الديباجي .
- محمد سبيلا .
- ادريس الكتاني .
- العلمي جمال الدين .

وستعمل المجلة مستقبلا على نشر بعض الفصول من هذه الدراسات التي لم تطبع بعد .